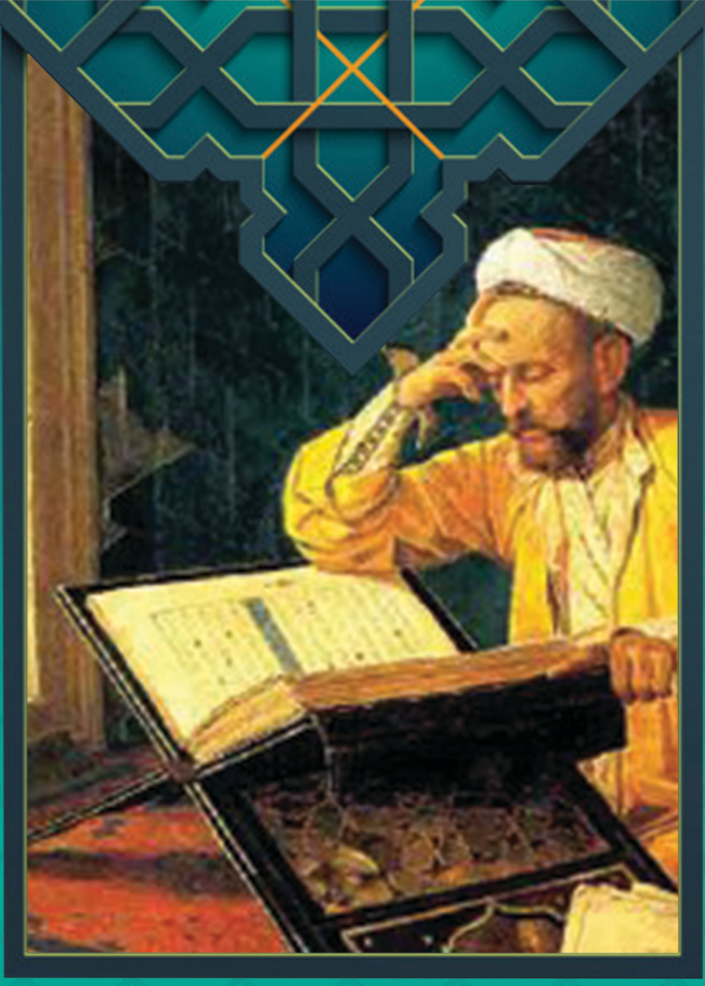

ANEKA PENDEKATAN DALAM TAFSIR AL-QUR`AN

Dari Khazanah Pemikiran Islam hingga Barat

Achmad Zaki Yamani, Ahmad Hasbiannor, Masdar, Rania Salwa Kurniaty, Ahmad Riady, Ahmad Rizki Maulana, Ahmad Saufi Abie, Saiful Anwar, Norlatipah, Nor Anisah, Norma Liansari, Syifa Rahmawati, Jarimah, Eko Rahmadi, Irhab Fikri, Rifansyah Lukman, Nada Rahmatina, Muhammad Ahda 'Abqary, Isnaniah, Ikhwan Farisqy, Alfian Anwar, Izzatul Hasanah, Muhammad Zakaria Anshari

Pengantar : Dr. H. Wardani, M.Ag.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

ANEKA PENDEKATAN DALAM TAFSIR AL-QUR`AN

Dari Khazanah Pemikiran Islam hingga Barat

Achmad Zaki Yamani, Ahmad Hasbiannor, Masdar,
Rania Salwa Kurniaty, Ahmad Riady, Ahmad Rizki Maulana,
Ahmad Saufi Abie, Saiful Anwar, Norlatipah, Nor Anisah,
Norma Liansari, Syifa Rahmawati, Jarimah, Eko Rahmadi,
Irhab Fikri, Rifansyah Lukman, Nada Rahmatina,
Muhammad Ahda 'Abqary, Isnaniah, Ikhwan Farisqy,
Alfian Anwar, Izzatul Hasanah, Muhammad Zakaria Anshari

Pengantar:
Dr. H. Wardani, M.Ag.

ZAHIR publishing

ANEKA PENDEKATAN DALAM TAFSIR AL-QUR`AN
Dari Khazanah Pemikiran Islam hingga Barat

Penulis : Achmad Zaki Yamani, Ahmad Hasbiannor, Masdar,
Rania Salwa Kurniaty, Ahmad Riady, Ahmad Rizki Maulana,
Ahmad Saufi Abie, Saiful Anwar, Norlatipah, Nor Anisah, Norma Liansari,
Syifa Rahmawati, Jarimah, Eko Rahmadi, Irhab Fikri, Rifansyah Lukman,
Nada Rahmatina, Muhammad Ahda 'Abqary, Isnaniah, Ikhwan Farisqy,
Alfian Anwar, Izzatul Hasanah, Muhammad Zakaria Anshari

Editor : Wardani

Tata Letak : Aziziy

Desain Sampul : Zulkarizki

15.5 x 23 cm, xviii + 77 hlm.
Cetakan pertama, Juni 2021

ISBN: 978-623-6398-04-3

Diterbitkan oleh:
ZAHIR PUBLISHING
Kadisoka RT. 05 RW. 02, Purwomartani,
Kalasan, Sleman, Yogyakarta 55571
e-mail : zahirpublishing@gmail.com

Anggota IKAPI D.I. Yogyakarta

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.
Dilarang mengutip atau memperbanyak
sebagian atau seluruh isi buku ini
tanpa izin tertulis dari penerbit.

KATA PENGANTAR

ANEKA PENDEKATAN, BERAGAM HARAPAN: Mencari Format Integrasi Ilmu Tafsir dan Ilmu Pengetahuan Modern

Wardani
(Dosen Mata Kuliah Metodologi Penelitian Tafsir
pada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Antasari Banjarmasin)

Awal Ketegangan Islam vs Ilmu Umum

Sejarah konflik antara agama dan sains sama tuanya dengan sejarah konflik antara agama dan filsafat. Sejak persentuhan antara Islam dengan ilmu-ilmu umum dari Yunani melalui proses penerjemahan, konflik antara kedua telah terjadi. Kalangan ulama yang mempertahankan keutuhan akidah Islam, baik dari kalangan *mutakallimūn* yang beraliran tradisional dan para *fuqahā`* yang juga mengembangkan teologi distingtif mereka menuduh sejumlah penyimpangan yang dilakukan oleh kalangan filosof muslim dan juga para Sūfī yang beraliran teoretis (*nazharī*) yang dipengaruhi oleh doktrin-doktrin filsafat.[1] Polemik yang terjadi antara kalangan teolog dan filosof, yang terrepresentasi pada polemik antara al-Ghazālī dan Ibn Rusyd, telah memberikan pengetahuan kepada kita; pertama, bahwa agama, setidaknya di mata seorang al-Ghazālī, memiliki inti ajaran teologi yang tidak bisa diganggu-gugat, sehingga ia memandang filosof yang mengatakan, misalnya, pengetahuan Tuhan tidak meliputi hal-hal yang spesifik dan rincian (*juz'iyyāt*) sebagai orang yang keluar dari Islam; kedua, agama, setidaknya di mata seorang Ibn Rusyd, bisa dikembangkan melalui pemikiran filsafat Yunani. Bagi Ibn Rusyd, filsafat (*ḥikmah*) adalah saudara sesusuan bagi agama (*syarī'ah*) (*ukhtuhā al-raḍī'ah*).

1 Lihat al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah* dan Ibn Rusyd, *Tahāfut al-Tahāfut*.

Terkait dengan tafsir, Ibn Rusyd begitu sangat Aristotelian dan bahkan ia digelari sebagai komentator pemikiran Aristoteles (*syārih Aristhū*). Dengan fanatisme yang kuat terhadap tokoh filsafat Yunani ini, ia bahkan menganggap bahwa orang yang disebut dalam firman Allah sebagai orang yang diberi kelebihan (Q.S. Ali 'Imrān: 73) adalah Aristoteles. Pernyataan ini tentu tampak berlebihan karena al-Qur`an berbicara pada konteks pewahyuan dalam lingkungan yang tidak begitu jauh dalam ukuran waktu, yaitu masyarakat Arab ketika itu. Namun, di sisi lain, hal ini mengindikasikan bahwa liberalisme penafsiran telah terjadi di tangan Ibn Rusyd. Terkait dengan *ta`wīl*, bagi Ibn Rusyd, persoalan preferensi para ulama tafsir terhadap *tafsīr* sebagai pilihan utama dibandingkan *ta'wīl* harus dicermati. Menurutnya, *ta`wīl* sama posisi tawarnya dengan *tafsīr* karena pilihan atas makna yang sering dianggap sebagai tidak kuat (*marjūḥ*) jika maknanya begitu kuat, maka alternatif *ta`wīl* harus diutamakan daripada *tafsīr*.

Hal yang menghubungkan antara Ibn Rusyd dan al-Ghazālī adalah bahwa keduanya dipertemukan pada persoalan *ta`wīl* ini. Hal itu karena al-Ghazālī bukanlah seorang teolog murni, melainkan ia juga seorang *ṣūfī*, bahkan dianggap oleh sebagian pengkaji sebagai filosof juga, sehingga ta`*wīl* juga menjadi tawaran. Perbedaannya adalah bahwa al-Ghazālī adalah seorang teolog yang menempatkan *ta`wīl* terhadap ayat tertentu pada level pemahaman kaum muslimin. Dalam karyanya, *Iljām al-'Awwām 'an 'Ilm al-Kalām*, ia mengingatkan "bahaya" ilmu kalam bagi kebanyakan kaum muslimin, terutama bagi kalangan awam, sehingga dalam hal ini, *ta`wīl* juga harus dilakukan pada tempatnya.

Dari al-Ghazālī versus Ibn Rusyd, kita berpindah ke sosok Abū Isḥāq al-Syāṭibī, yaitu seorang pakar ushūl fiqh, dan khususnya *maqāshid al-syarī'ah*, dari madzhab Mālikiyyah. Madzhab yang dianutnya ini dinilai tradisionalis dalam pengertian sangat berpegang-teguh pada kekuatan nash dibandingkan nalar, dalam menjelaskan ajaran-ajaran Islam. Walapun konsep *maqāshid al-syarī'ah* yang dijelaskannya cukup terkenal di dunia Islam dan

bahkan sering menjadi rujukan, pandangan al-Syāthibī tentang tafsir cukup konservatif. Dalam karyanya, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Syarī'ah*, ia mengemukakan konsep keummian syarī'ah. Kata keummian (*ummiyyah*), yaitu bersifat *ummī*, berasal dari kata *umm* (makna generik: ibu, induk). Yang dimaksud dengan keummian Syariah, menurutnya, adalah bahwa dalam memahami syarī'ah (ajaran Islam) tidak diperlukan pengetahuan umum, seperti ilmu alam, ilmu sosial, atau ilmu murni seperti matematika. Keummian syarī'ah dikaitkan dengan keummmian umat Nabi Muhammad, khususnya masyarakat Arab ketika turunnya al-Qur`an. Masyarakat Arab sebenarnya menguasai ilmu pengetahuan umum, tetapi pengetahuan umum itu tidak diperlukan dalam pemahaman al-Qur`an karena mereka telah memiliki taraf pengetahuan yang memungkinkan mereka untuk memahami al-Qur`an sehingga ide-idenya bisa mereka pahami.[2]

Implikasi dari konsep keummian syarī'ah ini adalah bahwa dalam pandangan al-Syāthibī, al-Qur`an tidak perlu ditafsirkan dengan pendekatan interdisipliner dan multidisipliner. Ia berpendapat bahwa al-Qur`an diturunkan persis sesuai dengan taraf pengetahuan bangsa Arab ketika itu. Itu artinya bahwa al-Qur`an, di mata al-Syāthibī, adalah relevan di masa turunnya, padahal sebagai kitab suci, al-Qur`an tidak hanya memuat petunjuk (*hidāyah*) bagi kesalehan muslim di dunia dan keselamatan di akhirat, melainkan juga menjadi petunjuk agar masyarakat Islam mampu bertahan di muka bumi dengan relevansinya sepanjang zaman dan perubahan tempat, baik melalui elastisitas (merespon perkembangan zaman), seperti kandungannya atas isyarat-isyarat ilmiah maupun daya kenyal (memiliki inti ajaran), seperti dimensi akidah dan moral yang menjadi ciri keberislaman umat Islam. Al-Qur`an memiliki daya regulasi-diri (*self-regulation*) berkaitan dengan inti ajarannya, tapi di sisi lain, juga berorientasi pada perkembangan yang membuka penafsiran yang segar.

2 Al-Syāthibī, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Syarī'ah*, Jilid 2, Juz 2, ed. Abdullāh Dirāz (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 51-59.

Berbeda dengan al-Syāthibī, al-Ghazālī melalui karyanya, *Jawāhir al-Qur`ān*, membuka penafsiran secara lebih luas dengan melibatkan ilmu-ilmu umum. Meskipun al-Ghazālī memberi catatan kritis atas beberapa pandangan filosof muslim yang dianggapnya telah menyebabkan mereka keluar dari Islam, al-Ghazālī sebenarnya tidak menolak sama sekali filsafat, seperti manfaat logika dalam pengambilan kesimpulan hukum oleh *fuqahā`*, dan perlu juga dicatat bahwa sikap al-Ghazālī terhadap filsafat berbeda dengan sikapnya terhadap ilmu pengetahuan umum, seperti fisika. Oleh karena itu, menurutnya, ilmu pengetahuan umum bisa menjadi media dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur`an yang tidak bisa dijelaskan dengan ilmu-ilmu Islam normatif. Di sisi lain, tampak sekali bahwa filsafat, di mata al-Ghazālī, tidak bisa dijadikan sebagai suatu pendekatan, kecuali hanya sebagai nalar dalam bentuk *ta`wīl* atas ayat-ayat tertentu dalam al-Qur`an. Berbeda dengan al-Syāthibī, al-Ghazālī, karena proses konversinya yang panjang dari filsafat dan teologi ke tashawuf, telah melalui proses perkembangan pemikiran yang lebih kaya dan sintetik. Sedangkan, al-Syāthibī yang karena bertolak dari kerangka berpikir *fuqahā`* Mālikiyyah yang tampak puritan dan berhadapan dengan konteks perkembangan tashawuf yang dianggap menyimpang di Andalusia, lebih rigid dalam hal sikapnya terhadap ilmu-ilmu di luar Islam.

Memang, *fuqahā`* dalam konteks sejarah memiliki kontrol yang kuat terhadap perkembangan ilmu keislaman. Di Andalusia, semasa hidup al-Syāthibī, mereka memiliki kontrol terhadap pos-pos penting di bidang politik, lembaga pendidikan, dan gerakan intelektual. Ulama konservatif memiliki posisi penting dalam kontrol melawan apa yang mereka anggap sebagai bid'ah. Pengaruh mereka terlihat dari aspek keilmuan dari banyaknya karya-karya mereka tentang hal ini.[3] Andalusia memang tidak diliputi secara merata oleh kritik terhadap filsafat. Filsafat berkembang di tangan Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Di tangannya, resistensi terhadap filsafat mulai

3 Muhammad Khalid Mas'ud, *Shaṭibis Philosophy of Islamic Law* (Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute, 1995), 35.

mereda, namun tidak hilang begitu saja.[4] Sikap mereka hampir sama dengan sikap mereka terhadap tashawuf. Nasib yang tragis dialami oleh karya al-Ghazālī, *Iḥyā` 'Ulūm al-Dīn*. Karya itu dikritik oleh Abū Bakr al-Thurthūsī (w. 520/ 1125). Di tahun 1142, 'Alī bin Yūsud bin Tāsyufīn memerintahkan agar salinan-salinan karya ini dibakar di hadapan publik, sama seperti larangan Abū al-Hasan ibn Hirzihim untuk mempelajari karya ini dan memerintahkan orang untuk membakarnya.[5]

Selain perbedaan al-Ghazālī dengan al-Syathibī bahwa pemikiran al-Ghazālī lebih sintetik, juga sebaliknya, al-Syāthibī yang tidak membolehkan tafsir dengan pendekatan ilmu pengetahuan umum memiliki sisi yang menarik dalam pemikirannya, yaitu ia mampu "bekerja dari dalam nash" secara maksimal dan komprehensif. Pandangannya tentang ayat-ayat yang universal (*kullī*) dan yang spesifik (*juz`ī*) mampu mendudukkan pemahaman terhadap al-Qur`an secara menyeluruh dengan menangkap pesan-pesan sentral ajaran al-Qur`an. Al-Syāthibī sangat ahli dalam menangkap pesan ayat secara komprehensif, namun ia mengharamkan ilmu-ilmu umum untuk difungsikan sebagai sarana penafsiran al-Qur`an.

Titik Temu untuk Mewujudkan Harapan

Dari polemik yang terjadi antara al-Ghazālī dan Ibn Rusyd, dapat disimpulkan bahwa sebenarnya ajaran Islam memiliki dua sisi yang saling mengisi dan tidak perlu dipertentangkan. Pertama, aspek inti (*core*) ajaran, yaitu ajaran yang bersifat absolut (meski ini juga masih terbuka bagi perbedaan penafsiran) dan mutlak, yaitu keyakinan teologis yang tentu saja berakar dari ajaran-ajaran al-Qur`an yang dipahami secara tepat dari pernyataan teks-teks al-Qur`an. Kedua, aspek dari ajaran Islam yang bisa dikembangkan melalui penafsiran atau pemahaman yang tepat secara metodologis. Dalam ungkapan lain, dalam Islam, memang dikenal ada yang merupakan fondasi ajaran yang permanen atau tetap (*tsawābit*) dan ada yang

4 Mas'ud, *Shaṭibi's Philosophy of Islamic Law*, 40.

5 Mas'ud, *Shaṭibi's Philosophy of Islamic Law*, 42.

merupakan bagian dari ajaran yang bisa mengalami perubahan (*mutaghayyirāt, mutaḥawwilāt*).

Begitu juga dari perbandingan antara sikap al-Ghazalī dan al-Syāthibī terhadap tafsir saintifik, seandainya jika disintesiskan, maka akan menjadi tawaran yang baik. Pertama, sintesis-kreatif al-Ghazālī menjadikan penafsiran al-Qur`an lebih terbuka bagi pendekatan interdisipliner dan multidisipliner, bahkan transdisipliner. Dengan begitu, tawaran ke pendekatan "luar" (ilmu umum) lebih terbuka. Kedua, universalisme dalam pemikiran al-Syāthibī lebih bisa menjamin bahwa penafsiran secara maksimal benar-benar telah mempertimbangkan perangkat-perangkat penafsiran nash. Dengan begitu, pendekatan "dalam" (ilmu bahasa, dan perangkat penafsiran lain, seperti *asbāb al-nuzūl*) menjadi prioritas utama yang harus dipertimbangkan. Kita sebenarnya memerlukan kedua jenis pendekatan ini; pendekatan luar-dalam, pendekatan ilmu dari khazanah Islam sendiri dan ilmu-ilmu pengetahuan umum. Kedua jenis pendekatan ini layaknya seperti dua mata uang dalam hal sama pentingnya antara *tsawābit* dan *mutaghayyirāt*.

Ada banyak alasan dan harapan di balik integrasi antara pendekatan tafsir konvensional ini dengan pendekatan dari ilmu-ilmu pengetahuan modern, baik ilmu alam (*natural sciences*) maupun ilmu sosial dan humaniora (*social sciences and humanities*). Pertama, al-Qur`an adalah sebuah kitab suci yang berisi petunjuk, tidak hanya dalam urusan agama, sehingga orang-orang yang *beriman* (akidah) menjadi *beretika* (*ibadah* dan *akhlak*) dalam hubungannya dengan Tuhan, sesama manusia, maupun alam semesta, sehingga mereka selamat di akhirat, serta menjadi berdaya (*ilmu*, berperadaban) di antara komunitas-komunitas lain. Hal ini sejalan dengan fungsi al-Qur`an, menurut 'Abd al-'Azhīm al-Zarqānī, yaitu fungsi sebagai kitab suci yang berisi hidayah (*kitāb hidāyah*) dan kitab suci yang juga memuat aspek kemukjizatan (*kitāb i'jāz*). Fungsi kedua ini menghendaki agar dimensi-dimensi kemukjizatan al-Qur`an, baik dari aspek bahasa, ilmu pengetahuan, penjelasan tentang hukum, dan sebagainya, dijelaskan dalam konteks bukan sekadar untuk

menunjukkan otentisitas kitab suci ini, melainkan juga untuk kepentingan penyelidikan ilmiah. Ada berbagai alternatif dalam kajian-kajian ilmiah yang bertolak dari isyarat ilmiah al-Qur`an, misalnya sebagaimana dikemukakan oleh Kuntowijoyo, M. Dawam Rahardjo, dan Noeng Muhajir.[6] Tawaran-tawaran ini, tentu saja, masih terbuka untuk diperdebatkan. Namun, setidaknya, tawaran-tawaran ini patut dipertimbangkan. Dengan cara begini, maka kita bisa menjelaskan universalisme kandungan al-Qur`an, baik dalam pengertian kandungannya yang multidimensional, juga karena tuntutan fungsi al-Qur`an sebagai kitab suci yang berisi petunjuk dan kemukjizatan. Adagium lama yang sering didengungkan, "al-Qur`an relevan bagi setiap waktu dan tempat" bisa dijelaskan secara ilmiah dengan cara seperti ini.

Kedua, dari segi makna, sering sekali ungkapan-ungkapan al-Qur`an memiliki lapisan-lapisan makna yang multidimensional. Para ulama klasik, seperti al-Ghazālī, telah menjelaskan bahwa al-Qur`an berisi dimensi luar (*ẓāhir*) dan dimensi dalam (*bāthin*). Bahkan, Ibn 'Abbās, sang Bapak Tafsir, juga menjelaskan empat lapisan makna yang bisa dipahami atau tidak bisa dipahami. Di sisi lain, tingkatan orang beriman dalam berinteraksi dengan al-Qur`an juga beragam; dari sekadar membacanya secara mekanik (*tilāwah*) dalam pengertian melafalkan bacaan sesuai dengan *tajwīd* dan *makhārij al-ḥurūf*-nya, ke membacanya secara mendalam melibatkan perenungan (*tadabbur*), di mana unsur perasaan yang terlibat dalam merenungi makna ayat meski pesannya hanya ditangkap secara global, hingga memahami dan menafsirkannya dengan media tafsir yang dikuasainya (*fahm, tafsīr*). Dari hasil interaksinya dengan al-Qur`an, seseorang kemudian bisa juga menerapkan suatu penafsiran ke dalam contoh dan aplikasi (*tathbīq*). Dari medianya, orang bisa menafsirkan dari media penjelasan dari ayat al-Qur`an sendiri, hadīts Nabi, atau riwayat sahabat Nabi dan tābi'ūn, penjelasan dengan nalar, empiri (pengalaman, baik pengalaman biasa yang disebut

6 Lihat Wardani, "Posisi al-Qur`an dalam Integrasi Ilmu: Telaah Pemikiran Kuntowijoyo dan M. Dawam Rahardjo", dalam *Jurnal Nun*, Vol. 4, No. 1 (2018): 107-157.

sebagai pengetahuan atau yang telah diperoleh melalui metode ilmiah sebagai ilmu), dan intuisi dan rasa dengan syarat-syarat tertentu. Dari hasil yang diperoleh, sebagaimana diisyaratkan oleh M. Quraish Shihab, seseorang bisa mendapatkan pesan (*risālah, message*) berupa ajaran-ajaran normatif, kesan personal dari hasil membaca dan merenungi al-Qur`an, dan fenomena kebahasaan berupa keserasian ungkapan-ungkapan al-Qur`an.

Dengan pelapisan makna dan hierarki kemampuan dalam memahami ayat-ayat al-Qur`an itu, pendekatan interdisipliner dan multidisipliner lebih memungkinkan penafsiran yang kaya dari aspek yang ditinjau dan juga beragam dari cara melihatnya. Dari berbagai tingkatan interaksi kaum muslimin dengan al-Qur`an, juga terlihat beragam media yang digunakan. Begitu juga, hasil yang diperoleh beragam. Adanya keragaman itu juga sebanding dengan keragaman harapan yang akan diperoleh. Kita tidak perlu lagi hanya membatasi penafsiran, misalnya, pada aspek *zhāhir* ayat dengan melupakan makna *bāthin* yang lebih mendalam, karena suatu ayat tidak hanya berisi dimensi lahiriahnya yang berkenaan dengan pesan normatif sesuai ungkapan kebahasaan, melainkan juga berisi kandungan yang lebih kaya, seperti pesan moral, dimensi kandungan yang lebih universal, dan dimensi-dimensi lain. Begitu juga, kesan personal seorang yang membaca ayat tertentu bisa jadi memperkaya dimensi interaksinya dengan al-Qur`an di samping ia juga tentu memperoleh dimensi hidayah yang dipahami dari ungkapan ayat. Seorang Ibn 'Abbās konon bisa menangkap kesan personal dari turunnya Sūrat al-Nashr bahwa misi kenabian Nabi Muhammad saw telah tersampaikan kepada umat beliau dan orang telah banyak masuk Islam, yang semuanya memberi kesan dalam pengalaman personalnya berinteraksi dengan surah ini bahwa Nabi Muhammad saw tidak lama lagi akan wafat dengan tersampaikannya risalah itu. Tidak ada satu ungkapan pun dalam surah ini yang menyatakan secara jelas tentang wafat beliau, kecuali hanya interaksi personalnya ketika membacanya.

Ketiga, sebagai implikasi bahwa sebagai kitab suci yang berisi petunjuk bagi manusia sepanjang jaman, maka penafsiran al-Qur`an tidak cukup dengan sumber-sumber yang biasa, yaitu berupa riwayat, melainkan juga dengan sumber-sumber ilmu pengetahuan modern yang relevan. Hal ini bisa menjadikan kitab suci ini bisa merespon tantangan-tantangan modern yang dihadapkan kepadanya. Oleh karena itu, sumber-sumber berupa riwayat bukanlah harus dibuangkan, melainkan harus ditangkap pesan sentral, baik terkait ajaran keyakinan, ibadah, maupun moral. Sumber-sumber riwayat harus diperlakukan; pertama, tidak hanya seleksi otentisitas, khususnya hadīts atau riwayat tafsir sahabat dan tābi'ūn, melainkan juga, kedua, pemahaman yang benar, serta, ketiga, aktualisasi makna. Sebagai contoh, ketika Nabi Muhammad saw menjelaskan tafsir tentang siapa yang dimaksud dengan orang-orang yang dimurkai dan orang-orang yang sesat dalam Sūrat al-Fātiḥah: 7, beliau menjelaskan bahwa mereka adalah kaum Yahudi dan Nasrani. Para mufassir sendiri bisa memahami bahwa beliau menyebutkan kedua umat ini hanyalah sebagai contoh (*'alā sabīl al-mitsāl*).[7] Mengapa? Hal itu karena tentu saja, secara rasional, kesesatan berakidah itu tidak hanya dialami oleh kedua umat ini, melainkan semua agama yang menyimpang dari agama Islam, sebagai agama yang di dalamnya diyakini Allah swt sebagai Tuhan dan keyakinan-keyakinan teologis yang terkait, adalah agama yang sesat. Bahkan, aliran agama dalam Islam pun beragam sehingga al-Syahrastānī dalam *al-Milal wa al-Niḥal*, misalnya, dengan berpatokan pada polarisasi umat Islam kepada beberapa golongan yang meski tampak kontroversial, ingin membuktikan bahwa banyak sekali aliran atau sekte yang dianggap "menyimpang" (dalam pandangan *Ahl al-Sunnah*). Belum lagi jika kita melihat derasnya perkembangan keyakinan-keyakinan dan agama-agama, seperti *cyber-religion* atau aliran univeralisme dan penggabungan beberapa unsur dari agama berbeda.

7 Lihat Ibn Katsīr, *Tafsīr Ibn Katsīr*, Jilid I (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 30-31.

Selain mempertimbangkan konteks historis ayat yang memang lebih dekat berbicara dalam konteks kedua umat ini di sisi, tentu di sisi lain, kita perlu perspektif yang lebih kaya dalam menafsirkan ayat ini; tidak hanya pendekatan normatif, misalnya, penafsiran berkaitan dengan apa saja standar-standar yang disebutkan oleh ayat-ayat, dengan rujuk-silang ke beberapa ayat-ayat lain, tentang "jalan yang lurus" itu, dan siapa-siapa yang yang disebut sebagai kelompok yang sesat. Pendekatan-pendekatan lain, semisalnya, historis, diperlukan dalam menjelaskan ayat ini. Penafsiran yang aktual yang bisa merespon tantangan zaman lahir dari penafsiran yang meski bertolak dari bahan lama, namun bisa menangkap pesan sentralnya, sehingga bisa diaktualisasikan dalam konteks sekarang.

Tafsir yang Dinamis

UIN Antasari mencanangkan integrasi Islam dan sains sebagai pilar penting pengembangan keilmuan di universitas ini. Integrasi yang dikembangkan adalah integrasi yang dinamis, yaitu integrasi antara Islam dan sains yang saling memperkaya (*mutually enriching*), saling mencerahkan (*mutually illuminating*), dan saling memperbarui (*mutually renewing*).

Pertama, integrasi yang saling memperkaya. Ini artinya, bahwa ada hal-hal baru yang disumbangkan oleh masing-masing dari ilmu tafsir dan sains. Integrasi ini sangat menantang, karena secara ontologi, epistemologi, dan aksiologi, keduanya memiliki arah yang sedikit-banyak berbeda, namun keduanya harus tunduk pada prinsip-prinsip ilmiah, seperti dalam hal objektivitas. Apa yang bisa disumbangkan, misalnya, oleh ilmu tafsir terhadap ilmu pengetahuan modern dalam hal memahami teks suci seperti al-Qur`an? Misalnya, pada pendekatan semantik (*'ilm al-dilālah*), analisis semantik bahasa Arab yang menjadi bahasa al-Qur`an memiliki kekayaan makna yang tidak ditemukan pada bahasa lain. Pendekatan semantik bisa memberikan kerangka dalam melakukan pemaknaan terhadap teks. Akan tetapi, analisis semantik bahasa Arab sendiri lebih luas. Dalam Bahasa Arab, misalnya, dikenal adanya *isytiqāq akbar* dan

isytiqāq ashghar. Di sisi lain, sejauh pengetahuan penulis, perlu merumuskan pandangan dunia (*world-view*) terhadap kosa kata yang diteliti, seperti diusulkan oleh Toshihiko Izutsu, tidak dikenal dalam analisis semantik bahasa Arab, padahal hal ini sangat dalam memahami sebuah kosa-kata al-Qur`an. Saling memperkaya dalam konteks seperti ini harus juga dipahami tidak terlepas dari saling kritik secara positif, karena dengan begitu, upaya memperkaya juga disertai dengan perbaikan.

Dalam buku antologi (bungai rampai) ini, dihadirkan aneka pendekatan yang pada dasarnya terdiri dari jenis. Pertama, pendekatan konvensional tafsir yang sudah diterapkan oleh para penafsir, yaitu pendekatan tematik (*mawdhū'ī*) dan komparatif (*muqāran*). Tafsir analitis (*taḥlīlī*) dan global (*ijmālī*) sengaja tidak dibahas dalam buku ini karena kedua tafsir kurang tepat untuk dijadikan sebagai pendekatan sebuah kerja penelitian tafsir dalam pengertian sebenarnya. Pada *tafsīr taḥlīlī*, seorang penafsir tanpa batasan yang jelas bisa mengemukakan penafsiran yang seluas-luas yang diinginkan, dan hal itu dianggap tidak keliru, karena tujuan tafsir ini adalah menghidangkan penafsiran yang sedetail mungkin dari seluruh bagian agama sehingga standar sebuah kerja yang disebut penelitian tidak bisa diterapkan di sini. Begitu juga, *tafsīr ijmālī* dipilih oleh penafsir untuk pengajaran dalam pengertian bagaimana ide-ide al-Qur`an bisa disampaikan seringkas mungkin ke pembaca, dan disesuaikan secara ketat dengan susunan redaksi ayat dengan memberikan sisipan tafsir global seperlunya saja. Kedua, pendekatan modern dari ilmu-ilmu di Barat, seperti semantik dan semiotik. Sebutan "Barat" tidak bermakna bahwa semua unsur dalam pendekatan-pendekatan tidak ditemukan dalam khazanah pemikiran Islam sendiri. Bahkan, beberapa penjelasan dalam pendekatan yang sama dalam Islam tampak dikenal lebih rinci. Oleh karena itu, saling memperkaya dalam integrasi ilmu Islam dan ilmu Barat modern berarti saling melengkapi antara keduanya, bukan saling "mempermiskin", menggerogoti, atau mereduksi, dengan memaksakan pendekatan Barat yang tidak relevan kepada tafsir,

semisal, masih relevankah pembicaraan tentang kepengarangan (*authorship*) dari perspektif hermeneutik dalam konteks tafsir?[8]

Kedua, integrasi yang saling mencerahkan. "Mencerahkan" (*illuminating*) bermakna bahwa kecemerlangan kedua tidak menjadi tertutupi oleh yang lain; masing-masing bahkan memberi *insight* bagi yang lain, bukan saling menutupi. Masing-masing pendekatan, baik dari Islam maupun dari Barat, memiliki keunggulan sekaligus kekurangan. Tidak ada suatu pendekatan yang *once for all* bisa menjadi satu-satunya pendekatan yang dianggap unggul yang kemudian menegasikan pendekatan lain, bahkan antarpendekatan dari khazanah Islam sendiri. Sebagai contoh, betapapun *tafsīr bi al-ma`tsūr*, misalnya, tafsir ayat dengan ayat lain, dianggap sebagai pendekatan utama dan terbaik dilihat dari kemuliaan dan otentisitas sumbernya, tetap memiliki sisi-sisi kekurangan. Dalam polemik yang terjadi antaraliran teologi Islam, misalnya, tentang mungkin atau tidak mungkinnya melihat Tuhan (*ru`yat Allāh*), setiap aliran memilih ayat yang dianggap *muḥkam* sebagai rujukan bagi ayat-ayat lain tentang isu itu yang dikategorikannya sekehendak hati sebagai ayat *mutasyābih*, dan berdasarkan kaidahnya, ayat yang *mutasyābih* harus ditafsirkan atau dirujukkan ke ayat yang *muḥkam* (*radd al-mutasyābih ilā al-muḥkam*), padahal kategorisasi dua jenis ayat ini secara subjektif dipilih oleh aliran-aliran teologi yang berpolemik, seperti antara Mu'tazilah dan Asy'ariyyah. Ayat yang ditafsirkan dan ayat yang dijadikan sebagai penafsir pada akhirnya dipilih secara subjektif-ideologis.

Di sisi lain, *tafsīr bi al-ma`tsūr*, khususnya dalam konteks ini tafsir ayat dengan ayat lain, memiliki kecemerlangan dilihat dari sisi-sisi tertentu; (a) otentisitas sumber yang tidak perlu diragukan karena ayat-ayat al-Qur`an dikumpulkan dari proses yang ketat, (2) sumber utama dan pertama dalam menafsirkan al-Qur`an karena, menurut Ibn Katsīr, tafsir jenis ini adalah "cara terbaik dalam menafsirkan" (*aḥsan al-thuruq fī al-tafsīr*); (c) lebih bisa menjamin

8 Lihat respon kritis tentang hal ini dalam M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Ciputat: Lentera Hati, 2013), 445.

penafsiran yang komprehensif, karena model intertekstualitas (tafsir ayat dengan ayat) ini mengharuskan semua ayat tentang suatu isu dipertimbangkan dalam penafsiran. Saling mencerahkan dalam konteks seperti ini adalah bahwa intertekstualitas juga menjadi kerja metodologis tidak hanya dalam tafsir, melainkan juga dalam hermeneutika. Ide tentang intertekstualitas (*tanāsh*) juga ditawarkan dalam hermeneutika semisal yang ditawarkan oleh Nashr Hāmid Abū Zayd.

Ketiga, integrasi yang saling memperbarui. "Memperbarui" bermakna bahwa ada unsur-unsur baru yang ditawarkan atas unsur-unsur yang lama. Apa yang bisa disumbangkan oleh ilmu-ilmu pengetahuan modern terhadap ilmu tafsir? Hal pertama yang harus dipikirkan adalah apa saja yang fundamental yang merupakan inti yang tidak boleh berubah (*al-tsawābit*) dalam ilmu tafsir yang harus dipertahankan, kemudian pada aspek-aspek apa saja yang bisa diperbarui dan diubah (*al-mutaghayyirāt*)? Jika kita berpatokan pada 47 bahasan dalam *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur`an* karya Badr al-Dīn al-Zarkasyī, maka isu-isu (termasuk di dalamnya bahasan tentang metode tafsir), bahasan-bahasan tersebut adalah standar dalam '*ulūm al-Qur`ān* dan sebagian dalam ilmu tafsir. Akan tetapi, Jalāl al-Dīn al-Suyūthī ternyata mengembangkannya lagi menjadi 80 jenis (*naw'*) pembahasan dalam karyanya, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur`ān*. Bahkan, ia juga mengembangkannya dari karya al-Bulqīnī, *Mawāqi' al-'Ulūm*, yang semula 52 menjadi 102 bahasan. Pengembangan itu berdasarkan pandangan al-Suyūthī bahwa persoalan yang belum dibahas oleh para ulama terdahulu, sehingga kemudian ia usulkan, seperti tentang sejarah. Di antara 80 atau 102 bahasan itu ada yang berkembang, dan ada yang tidak berkembang dalam karya-karya sesudahnya. Arkoun dalam karyanya, *Lecture des Qoran*, telah mengklasifikasikan 80 bahasan dalam *al-Itqān* tersebut dan menyederhanakannya. Begitu juga, Hasan Hanafī dalam karya, *Min al-Naql ilā al-'Aql: 'Ulūm al-Qur`an min al-Maḥmūl ilā al-Hāmil*. Intinya ada bahwa persoalan dalam '*ulūm al-Qur`ān*, yang di dalamnya dibahas juga tentang ilmu tafsir, adalah sejarah

(tempat, waktu, dan lingkungan/ konteks), riwayat (*khabar, qirā'at*, dan *tadwīn*), dan bahasa (*lafzh, ma'nā,* dan penafsiran).

Pembaruan tafsir dengan menerapkan ilmu-ilmu sosial dan humaniora telah banyak ditawarkan oleh beberapa pakar pengkaji tafsir, seperti berbagai tawaran hermeneutika al-Qur`an dari beberapa tokoh, seperti Fazlur Rahman, Farid Esack, dan Amina Wadud Muhsin. Para tokoh ini membaca hermeneutika Barat untuk diadopsi dan diadopsi ke dalam tafsir. Dengan cara begitu, tafsir akan menjadi kaya perspektif dalam memahami ayat-ayat al-Qur`an.

Semoga buku dalam bentuk antologi (bunga rampai) ini bermanfaat, terutama bagi para mahasiswa yang mengambil mata kuliah Metodologi Penelitian Tafsir. Namun, tidak menutup kemungkinan bahwa buku ini sebaiknya juga dibaca oleh khalayak masyarakat ingin mengetahui seluk-beluk persoalan menafsirkan al-Qur`an. *Āmīn yā rabba al-'ālamīn*.

Banjarmasin, 21 Juni 2021

Dr. H. Wardani, M.Ag.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR iii

DAFTAR ISI xvii

TAFSIR DENGAN PENDEKATAN TEMATIK (MAUDHÛ'I)

Achmad Zaki Yamani, Ahmad Hasbiannor, Masdar, Rania Salwa Kurniaty 1

TAFSIR DENGAN PENDEKATAN KOMPARATIF (MUQARAN)

Ahmad Riady, Ahmad Rizki Maulana, Ahmad Saufi Abie, Saiful Anwar 13

TAFSIR DENGAN PENDEKATAN SEMANTIK

Norlatipah, Nor Anisah, Norma Liansari, Syifa Rahmawati 25

TAFSIR DENGAN PENDEKATAN SEMIOTIKA

Jarimah, Eko Rahmadi, Irhab Fikri, Rifansyah Lukman 38

TAFSIR DENGAN PENDEKATAN STRUKTURALISME

Nada Rahmatina, Muhammad Ahda 'Abqary, Isnaniah, Ikhwan Farisqy 50

TAFSIR DENGAN PENDEKATAN SEJARAH

Alfian Anwar, Izzatul Hasanah, Muhammad Zakaria Anshari ... 66

TAFSIR DENGAN PENDEKATAN TEMATIK (*MAUDHÛ'I*)

Achmad Zaki Yamani, Ahmad Hasbiannor, Masdar,
Rania Salwa Kurniaty

Pendahuluan

Persoalan penafsiran telah terjadi sejalan dengan turunnya wahyu sejak pertama turun kepada Nabi Muhammad saw. Di masa Rasulullah saw. penafsiran terhadap al-Qur'an dilakukan dengan menanyakan langsung kepada Rasulullah tentang makna suatu ayat yang sampai kepada para sahabat. Hal tersebut berlangsung sampai wafatnya Rasulullah saw. Tidak secara langsung tipologi tafsir berkembang terus dari waktu ke waktu sesuai dengan tuntutan dan perkembangan zaman, dimulai dari tafsir *bil-ma'tsur* hingga tafsir *bil ar-ra'yi*.

Berdasarkan metode penafsiran, tafsir dibagi menjadi tafsir *tahlili, ijmali, maudhû'i*, dan *muqaran*. Tafsir *tahlili* sempat masyhur dan sangat memberi kontribusi dalam tafsir. Namun, metode ini memiliki kelemahan karena kadang-kadang tidak menyentuh langsung pada kebutuhan masyarakat. Metode yang ditawarkan untuk menjawab persoalan ini yaitu metode *maudhû'i*. Oleh karena itu, pada bab ini akan membahas tentang metode tafsir *maudhû'i*.

Definisi Tafsir *Maudhû'i*

Tafsir *maudhû'i* menurut etimologis berasal dari dua kata yaitu *tafsir* dan *maudhû'i*. Kata tafsir termasuk bentuk mashdar yang berarti penjelasan, keterangan, uraian. Kata *maudhu'i* dinisbatkan kepada kata *maudhû'i*, *isim maf'ul* dari *fi'il madhi* yaitu *waddha'a* artinya diletakkan, yang diantar, atau yang dibuat-dibuat, dan yang dibicarakan/tema/topik. Makna yang terakhir, yaitu tema/topik adalah yang relevan dalam konteks pembahasan ini.

Menurut istilah *maudhû'i* adalah penghimpunan seluruh ayat al-Qur'an yang memiliki tujuan dan yang sama. Setelah itu, jika memungkinkan, disusun secara kronologis secara turun-temurun dengan memperhatikan alasannya. Langkah selanjutnya adalah mendeskripsikannya dengan menggali semua aspek yang dapat digali. Hasilnya diukur dengan skala teori yang akurat sehingga mufassir dapat menyajikan tema secara utuh dan sempurna. Pada saat yang sama, tujuan komprehensifnya disajikan dengan ekspresi yang mudah dipahami sehingga bagian terdalam pun dapat tenggelam. Al-Qur'an sebenarnya mengumpulkan tema-tema yang perlu digali dengan menggunakan metode *maudhû'i*. Jika kita menggunakan metode ini dengan penuh kesungguhan, kita dapat mengetahui isi al-Qur'an dalam bentuk syariat yang cocok untuk setiap tempat dan waktu. Selain itu, di sana kita bisa mengatur hukum kehidupan yang siap menghadapi dinamika kehidupan yang berubah, hukum *wadh'iyyah*, dan unsur-unsur eksternal yang kita hadapi dalam religiusitas kita sehari-hari.[1]

Misalnya, ayat-ayat yang menegakkan keilahian dan keesaan Allah banyak ditemukan dalam ayat-ayat makiyyah dan madaniyah. Jika seorang mufassir menyusun ayat tersebut, kemudian mengurutkan berdasarkan ruh metode *maudhû'i* dan menggambarkannya dengan dalil yang jelas dan tepat, maka tidak akan ada keraguan lagi di hati orang-orang kafir. Begitu pula dengan ayat-ayat yang melarang riba, dengan cara ini kita akan melihat bahwa larangan tersebut pada dasarnya adalah kasih Allah kepada hamba-hamba-Nya.[2]

Perhatian Para Ulama Dahulu dan Sekarang Terhadap Metode *Maudhû'i*

Di kalangan mufassir dahulu, untuk menafsirkan al-Qur'an, baik secara terperinci maupun global, dengan menafsirkan al-Qur'an

1 M. Sjaroni, "Studi Tafsir Tematik", dalam *Jurnal Study Islam Panca Wahana I*, Edisi 12, Tahun 10, 2014, 2-3.

2 Abdul Hayy Al-Farmâwi, *Metode Tafsir Maudhû'i dan Cara Penerapannya*, Terj. Rosihon Anwar (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2002), 44.

dengan mengikuti susunan mushaf. Mereka menafsirkan al-Qur'an ayat per ayat dan surat per surat. Hal itu dilakukan dengan tujuan mengungkapkan makna-makna dan rahasia-rahasia al-Qur'an dengan bantuan disiplin ilmu mereka masing-masing. Metode ini juga tidak mendapatkan perhatian yang serius oleh para ulama dahulu karena mufassir dahulu menafsirkan al-Qur'an secara kolektif bukan perseorangan di mana metode *maudhû'i* pada awalnya merupakan trend dan motif yang perseorangan.

Berbeda dengan sekarang, ulama sekarang, para peneliti dari kalangan muslim dan nonmuslim membutuhkan penafsiran *maudhû'i* karena ada beberapa alasan,

1. Mereka membutuhkan metode penafsiran yang lebih praktis untuk memecahkan kemuskilan dan menangkap kesatuan tema dalam al-Qur'an walaupun terdiri atas berbagai ayat yang bunyi dan maknanya berbeda.
2. Mereka tidak mengetahui/memiliki wawasan untuk mengkaji al-Qur'an. Oleh karena itu, mereka bingung ingin menempuh jalan yang mana dulu dalam mengkaji al-Qur'an.[3]

Prosedur Tafsir *Maudhû'i*

Metode tafsir *maudhû'i* sudah ada sejak dahulu, tetapi belum memilik prosedur yang jelas dalam suatu metode. Namun, sudah mulai menjadi awal munculnya metode tafsir *maudhû'i*. Sebagian mufassir dahulu sudah ada yang mengangkat salah satu tema al-Qur'an dalam karya mereka. Ada pula yang menggunakan mirip dengan *maudhû'i*, tetapi kami tidak menemukan adanya satu pun karya mereka yang merumuskan metode *maudhû'i* dengan jelas.

Metode tafsir *maudhû'i* dalam format dan prosedur yang jelas sesungguhnya belum lama lahir. Orang yang pertama kali memperkenalkan metode ini adalah DR. Ahmad As-Said Al-Kumi, Ketua Jurusan Tafsir di Universitas Al-Azhar. Kemudian diikuti oleh teman-temannya dan mahasiswa-mahasiswanya.

3 Abdul Hayy Al-Farmâwi, *Metode Tafsir Maudhû'i dan Cara Penerapannya*, 47-50.

Metode tafsir *maudhû'i* dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Menetapkan masalah yang akan dibahas (topik).
2. Menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut.
3. Menyusun runtutan ayat sesuai dengan masa turunnya, disertai pengetahuan tentang *asbabun nuzul*-nya.
4. Memahami korelasi ayat-ayat tersebut dalam suratnya masing-masing.
5. Menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna.
6. Melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis yang relevan dengan pokok bahasan.
7. Menganalisis ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayatnya yang mempunyai pengertian yang sama, atau mengkompromikan antara yang '*am* (umum) dan yang *khaash* (khusus, *muthlaq*, dan *muqayyad*) atau yang pada lahirnya bertentangan, sehingga semuanya bertemu dalam satu muara, tanpa adanya perbedaan atau pemaksaan.[4]
8. Menyusun kesimpulan yang menggambarkan jawaban al-Qur'an terhadap masalah yang dibahas.[5]

Contoh:

Judul yang diambil oleh Al-Farmâwi adalah *Ri'ayat Al-Yâtim fi Al-Qur'an Al-Karim*. Al-Farmâwi mengambil langkah-langkah sebagai berikut.

1. Mengumpulkan ayat-ayat yang berhubungan dengan anak yatim sekaligus mengelompokkan ayat-ayat tersebut ke dalam makkiyah dan madaniyah. Makkiyah sebanyak 5 ayat dan madaniyah sebanyak 17 ayat.
2. Bertitik tolak dari ayat-ayat yang terkumpul itu, ditetapkan

4 M.Yunan Yusuf, "Metode Penafsiran al-Qur'an: Tinjauan atas Penafsiran al-Qur'an Secara Teoritis", dalam *Syamil* Vol. 2 No.1, 2014, 62-63.

5 Moh. Tulus Yamani, "Memahami al-Qur'an Dengan Metode Tafsir *Maudhû'i*", dalam *J-PAI* Vol. 1 No. 2 Januari-Juni 2015, 281.

subbahasan. Pembahasan tentang pemeliharaan anak yatim berdasarkan ayat-ayat makkiyah dipisahkan menjadi 2 bagian, yaitu:

a. Pemeliharaan diri/fisik anak yatim, membahas 4 ayat.
b. Masalah harta anak yatim, 1 ayat.

Adapun pembahasan anak yatim berdasarkan ayat-ayat madaniyah, terbagi ke dalam tiga subbahasan, yaitu:

a. Pentingnya pembinaan akhlak dan pendidikan anak yatim menurut al-Qur'an, membahas 4 ayat.
b. Pemeliharaan harta anak yatim, 9 ayat.
c. Perintah berinfak kepada anak yatim, 4 ayat.

3. Pada tahap pembahasan, Al-Farmâwi kelihatannya memperhatikan masa turunnya surah dan urutan ayat-ayat jika kebetulan terdapat beberapa ayat dalam satu surah yang sedang dibahas.

Munasabah (korelasi) antara ayat dengan ayat disajikan dalam suatu kaitan yang rasional, historis, dan semangat pedagogis. Hal tersebut dapat kita rasakan misalnya sewaktu mengikuti penyajian yang cukup menarik tentang hubungan tiga ayat Makkiyah, yaitu ayat pertama: أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ (surah ad-Dhuha ayat 6), suatu pernyataan kepada Nabi yang cukup menggugah bila dihubungkan dengan latar belakang Nabi: فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ (surah ad-Dhuha ayat 9), suatu sikap yang dituntut untuk menghormati atau menyayangi anak yatim dan ini adalah ayat kedua.

Ayat yang ketiga berbunyi: كَلَّا ۖ بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ (surah al-Fajr ayat 17). Semacam kecaman Tuhan yang ditunjukkan kepada orang yang berupaya, tetapi tidak merasa penting untuk mengurus anak yatim. Ayat yang ketiga ini sangat menggugah perasaan orang banyak untuk segera mengurus anak yatim, sehingga mereka segera bertanya kepada Rasulullah apa yang seharusnya mereka perbuat. Jawaban dari pertanyaan itu diberikan Allah pada surah Madaniyah pada surah al-Baqarah ayat 220

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ ۖ

Secara keseluruhan, pembahasan tertuju pada usaha menemukan jawaban oleh ayat terhadap masalah anak yatim. Dalam contoh ini, kita hanya menemukan penjelasan-penjelasan yang diperlukan untuk keperluan penekanan tertentu. Penjelasan tersebut ada kalanya dengan menemukan hadis Nabi, kutipan-kutipan atau pendapat mufasir sendiri, antara lain seperti berikut, yaitu:

Memberikan penjelasan mengenai firman Allah dalam surah an-Nisa' ayat 5,

وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا

Al-Farmâwi menerangkan bahwa pemakaian kata *"fîhâ"* bukan "*minhâ*" pada ayat ini menunjukkan bahwa pemeliharaan yatim hendaklah membiayai kehidupan anak yatim asuhannya yang bukan diambil dari harta asal, tetapi dari harta asal anak yatim yang diamanahkan kepadanya.

Di akhir tulisan, kesimpulan yang didapat adalah menggambarkan masyarakat Islam yang bersatu dan saling menolong, seperti sebuah bangunan yang kokoh atau laksana sebuah tubuh. Masyarakat yang bebas dari dengki dan tidak mengabaikan kehidupan dan nasib serta pendidikan anak yang tidak punya ayah. Hal itu sekaligus menutup pintu terhadap kerusakan masyarakat.[6]

Keistimewaan dan Kekurangan Tafsir *Maudhû'i*

1. Keistimewaan Tafsir *Maudhû'i*

Jika diamati dengan saksama, metode tafsir *maudhû'i* (tematik) sesuai dengan selera, pemikiran, dan kepentingan manusia saat ini, dan sejalan dengan perkembangan zaman modern, zaman yang para generasinya sedang dihadapkan berbagai kebingungan. Seandainya telaah-telaah Qur'ani dilakukan dengan metode modern, tentu manusia dan pikirannya akan merasa tenang menghadapi berbagai

6 Moh. Tulus Yamani, "Memahami al-Qur'an Dengan Metode Tafsir *Maudhû'i*", 283-284.

tantangan dan perkembangan teknologi. Mereka pun tentunya akan tahu benar hal-hal yang dapat menjauhkan dirinya dari agama.

Di antara keistimewaan metode tafsir *maudhû'i* (tematik) adalah sebagai berikut.

a. Metode ini menghimpun semua ayat yang memiliki kesamaan tema. Ayat yang satu menafsirkan ayat yang lain. Karena itu, metode ini juga dalam beberapa hal sama dengan tafsir *bi al-ma'tsur* sehingga lebih mendekati kebenaran dan jauh dari kekeliruan.
b. Peneliti dapat melihat keterkaitan antarayat yang memiliki kesamaan tema. Oleh karena itu, metode ini dapat menangkap makna, petunjuk, keindahan, dan kefasihan al-Qur'an.
c. Peneliti dapat menangkap ide al-Qur'an yang sempurna dari ayat-ayat yang memiliki kesamaan tema.
d. Metode ini dapat menyelesaikan kesan kontradiksi antarayat al-Qur'an yang selama ini dilontarkan oleh pihak-pihak tertentu yang memiliki maksud jelek, dan dapat menghilangkan permusuhan antara agama dan ilmu pengetahuan .
e. Metode ini sesuai dengan tuntutan zaman modern yang mengharuskan kita merumuskan hukum-hukum universal yang bersumber dan al-Qur'an bagi seluruh negara Islam.[7]

2. Kekurangan Tafsir *Maudhû'i*

Ada empat hal yang harus disadari oleh siapa saja yang menggunakan metode tafsir *maudhû'i*.

a. Hendaklah disadari bahwa dengan menggunakan metode ini jangan berkesimpulan telah menafsirkan al-Qur'an memiliki keindahan, keajaiban, dan keagungan yang hakikat sebenarnya tidak akan diketahui. Sebab, jika dengan menggunakan metode ini ia berkesimpulan telah menafsirkan al-Qur'an secara utuh, tetapi tidak dapat menemukan misi-misi al-Qur'an, ia tidak

7 Fauzan, Imam Mustofa dan Masruchin, "Metode Tafsir *Maudhû'i* (Tematik): Kajian Ayat Ekologi" dalam *al-Dzikra* Vol. 13 No. 2, Desember 2012, 212

akan percaya diri dan merasa ragu sehingga kesimpulan yang dihasilkannya akan keliru, baik dilihat dari semangat metode tafsir karena memang ia tidak menggunakannya atau dilihat dari semangat metode *maudhû'i*.

b. Hendaklah disadari bahwa yang diteliti oleh metode ini hanyalah tema yang telah ditentukan, bukan di luar itu. Jika tidak, ia tidak akan melihat keindahan bahasa al-Qur'an; tidak akan merasakan kemukjizatan al-Qur'an, dan tidak menemukan keindahan korelasi antarayat sebagaimana yang dikemukakan oleh metode *tahlili*. Oleh karena itu, jika seseorang tidak menentukan terlebih dahulu tujuannya ketika memahami al-Qur'an, ia tidak akan sampai pada hasil yang ditawarkan oleh metode tahlili dan metode *maudhû'i*.

c. Hendaklah disadari bahwa al-Qur'an turun secara berangsur-angsur (*tadarruf*). Al-Qur'an diturunkan dalam jangka waktu 23 tahun seiring dengan peristiwa yang melatarbelakanginya; atau dalam rangka menegaskan suatu ketentuan hukum; menjawab pertanyaan; meringankan beban hukum yang telah diturunkan; atau menaskh hukum yang telah ditetapkan. Orang yang tidak mengetahui mana surat/ayat yang lebih dahulu atau belakangan turun, *asbab an-nuzul*, *munasabat* (korelasi) antarsurat/ayat, sunah-sunah Nabi, dan pendapat para sahabat, akan tergelincir dalam kekeliruan.

   Sebagai gambaran, seorang mufassir dengan mengikuti metode *maudhû'i* menghimpun ayat-ayat al-Qur'an yang di antaranya ada yang bersifat mutlak, seperti ayat:

   وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

   Artinya: "*Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba*." (Q.S. Al-Baqarah: 275)

   Ayat yang bersifat *muqayyad* seperti ayat :

   يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَأْكُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً ۖوَّاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ

   Artinya: "*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu*

memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu." (Q.S. Ali Imran: 130)

Lalu berkata, "Saya akan menjelaskan ayat yang mutlak itu diharamkan kalau tidak berlipat ganda. Jika keadaan itu terus dengan ayat yang *muqayyad*," ia berpandangan bahwa riba tidak berlangsung, ia akan jatuh ke dalam kekeliruan yang besar. Sebab, tidak selamanya ayat yang bersifat mutlak itu dijelaskan oleh ayat yang *muqayyad* sebagaimana tidak selamanya ayat yang bersifat khusus menjelaskan ayat yang bersifat umum. Umumnya, hal itu bergantung pada mana yang lebih dahulu atau lebih belakangan turun dan dilihat dari tahapan penetapan hukum.

Pada contoh di atas, seandainya ia tahu bahwa larangan yang terdapat pada ayat yang *muqayyad* itu turun lebih dahulu daripada ayat yang bersifat mutlak, dan seandainya ia tahu tahapan al-Qur'an dalam penetapan hukum, ia pasti tidak akan tergelincir dalam kekeliruan. Dalam kasus pengharaman riba di atas, riba yang pertama kali diharamkan adalah yang berlipat ganda sebagaimana telah menjadi fenomena umum pada masyarakat Arab jahiliyyah saat itu. Lalu, turunlah perintah yang mengharamkan riba apa pun bentuknya, baik berlipat ganda atau tidak. Hal itu sebagaimana diisyaratkan oleh firman Allah:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ۗ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ۚ فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Artinya: "*Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri, melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan setan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), "Sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba."Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus*

berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu sebelum datang larangan); dan utusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang mengulangi (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya." (Q.S Al-Baqarah: 275)

d. Ikutilah prosedur metode *maudhû'i* dengan konsekuen dan teliti. Jika tidak, format sebuah tema al-Qur'an yang utuh tidak akan ditemukan.[8]

Perbedaan Metode *Maudhû'i* dengan Metode Tafsir yang Lain

1. Perbedaan Metode *Maudhû'i* (Tematik) dengan Metode *Tahlili*

Metode *Tahlili*	Metode *Maudhû'i*
a. Mufassir terikat dengan susunan ayat sebagaimana tercantum dalam mushaf. b. Mufassir berusaha berbicara menyangkut beberapa tema yang diutamakan dalam satu ayat. c. Mufassir berusaha menjelas-kan segala sesuatu yang ditemukan dalam satu ayat. d. Sulit ditemukan tema-tema tertentu yang utuh. e. Sudah dikenal sejak dahulu dan banyak digunakan dalam kitab-kitab tafsir yang ada.	a. Mufassir tidak terikat dengan susunan ayat dalam mushaf, tetapi lebih terikat dengan urutan masa turunannya ayat b. Mufassir tidak berbicara tema lain selain tema yang sedang dikaji. c. Mufassir tidak membahas segala permasalahan yang dikandung oleh satu ayat, tetapi hanya yang berkaitan dengan pokok bahasan. d. Mudah untuk menyusun tema-tema al-Qur'an yang berdiri sendiri. e. Walaupun benihnya ditemukan sejak dahulu, sebagai sebuah metode penafsiran yang jelas dan utuh baru dikenal belakangan saja.

8 Abdul Hayy al-Farmâwi, *Metode Tafsir Maudhû'i dan Cara Penerapannya*, 56-59.

2. Perbedaan Metode *Maudhû'i* (Tematik) dengan Metode *Ijmali* (Global) [9]

Metode *Ijmali*	Metode *Maudhû'i*
a. Mufassir terikat dengan susunan mushaf	a. Mufassir tidak terikat dengan susunan mushaf
b. Mufassir berusaha berbicara menyangkut beberapa tema yang ditemukan dalam satu ayat.	b. Mufassir tidak berbicara tema lain selain tema yang dikaji

Penutup

Tafsir al-Qur'an memang sangat diperlukan. Tanpa tafsir al-Qur'an, maka al-Qur'an tidak memberikan banyak hal kepada para pembacanya. Dengan adanya tafsir al-Qur'an, berbagai ajaran dan petunjuk al-Qur'an dapat dipahami dan juga dapat meningkat ke arah pengamalan.

Salah satu tafsir tersebut yaitu dengan metode *maudhû'i*. Metode ini memberikan pemahaman yang mudah terutama bagi yang belum memiliki wawasan yang mendalam tentang tafsir. Tidak hanya bisa dibaca oleh kaum muslim yang awam, tetapi juga dapat dibaca oleh kaum nonmuslim.

9 Abdul Hayy al-Farmâwi, *Metode Tafsir Maudhû'i dan Cara Penerapannya*, 53-55.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Farmâwi, Abdul Hayy. *Metode Tafsir Maudhû'i dan Cara Penerapannya*. Terj. Rosihon Anwar Bandung: CV. Pustaka Setia, 2002.

Fauzan, Imam Mustofa dan Masruchin. "Metode Tafsir *Maudhû'i* (Tematik): Kajian Ayat Ekologi" dalam *Al-Dzikra* Vol. 13, No. 2, Desember 2012.

Sjaroni, M. "Studi Tafsir Tematik", dalam *Jurnal Study Islam Panca Wahana I*, Edisi 12, Tahun 10, 2014.

Yamani, Moh. Tulus. "Memahami Al-Qur'an Dengan Metode Tafsir *Maudhû'i*". dalam *J-PAI* Vol. 1, No. 2, Januari-Juni 2015.

Yusuf, M.Yunan, "Metode Penafsiran Al-Qur'an: Tinjauan atas Penafsiran Al-Quran Secara Teoritis", dalam *Syamil* Vol. 2, No.1, 2014.

TAFSIR DENGAN PENDEKATAN KOMPARATIF (*MUQARAN*)

Ahmad Riady, Ahmad Rizki Maulana, Ahmad Saufi Abie, Saiful Anwar

Pendahuluan

Sebagai pedoman hidup bagi umat Islam secara khusus, bahkan dapat juga menjadi petunjuk bagi seluruh umat manusia karena sifatnya yang universal dan *shâlih li kulli zamân wa makân* (sesuai untuk setiap waktu dan tempat), al-Qur`an terus menunjukkan eksistensinya di tiap generasi yang berbeda, baik pada masa lampau hingga masa sekarang maupun masa yang akan datang. Walaupun ia termasuk kitab samawi yang satu kelompok dengan kitab suci lain seperti Taurat, Zabur, bahkan Injil, namun ia tidak bisa disamakan dengan kitab-kitab suci sebelumnya karena fungsi al-Qur`an sendiri adalah sebagai pelengkap dan penyempurna bagi kitab-kitab itu sendiri.

Secara historis dalam perkembangannya, penafsiran terhadap al-Qur`an terus mengalami dinamika tiada henti pada setiap zamannya. Hal ini disebabkan al-Qur`an yang merupakan petunjuk bagi manusia diperlukan penafsiran terhadapnya agar petunjuk dan isyarat yang disampaikan oleh al-Qur`an dapat terealisasikan pada kehidupan manusia secara nyata, sehingga universalitas al-Qur`an dapat terbukti dan menjadi konkret bagi siapa pun.

Dari perkembangan itu pula, muncul berbagai metode dalam menafsirkan al-Qur`an. Mulai dari *tahlîli, ijmâli, maudhû'i,* hingga *muqâran*. Semua metode itu tidak lain dan tidak bukan memiliki tujuan yang sama, yakni mengungkap makna-makna terdalam yang terkandung di dalam al-Qur`an. Pada dasarnya, sebuah hasil penafsiran itu berangkat dari sebuah metode yang digunakan oleh seorang mufassir. Oleh karena itu, penting kiranya mempelajari metode-metode yang digunakan oleh para mufassir

agar menghasilkan penafsiran yang berkualitas serta menambah khazanah keilmuan dalam bidang tafsir, khususnya bagi para peneliti tafsir.

Pengertian Metode *Muqâran*

Secara etimologis, kata *muqâran* berasal dari akar kata *qârina-yuqârinu-muqâranah* yang berarti perbandingan (komparasi).[1] Sedangkan secara terminologis, *muqâran* adalah sebuah metode dalam menafsirkan al-Qur`an yang dilakukan dengan cara membandingkan ayat-ayat al-Qur`an yang memiliki redaksi berbeda, namun isi kandungannya sama, atau memiliki redaksi sama, namun makna yang dikandung berbeda. Bisa juga dibandingkan dengan hadis maupun penafsiran para ulama tafsir.[2] Menurut pendapat lain, sebagaimana yang dikemukakan Fahd ar-Rûmî, metode *muqâran* juga bisa digunakan untuk membandingkan teks lintas kitab samawi (al-Qur`an, Taurat, Zabur, dan Injil) dengan berfokus pada tema-tema yang dibahas kitab suci tersebut.[3]

Ciri-Ciri, Ruang Lingkup, dan Langkah Penafsiran

Hal yang paling utama membedakan antara metode *muqâran* dengan metode-metode lain adalah pada perbandingannya. Hal itu disebabkan karena metode ini menjadikan ayat, hadis, dan pendapat para ulama sebagai bahan perbandingan, bahkan pada sisi lain, pendapat para ulama itulah yang dijadikan sasaran perbandingan. Oleh karena itu, jika didapati suatu penafsiran yang tidak memakai pola membandingkan pendapat antarahli tafsir, maka hal tersebut tidak bisa disebut sebagai metode *muqâran*.[4]

---

1 Idmar Wijaya, "Tafsir Muqaran", *Jurnal at-Tabligh*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2016, 31.

2 Aldomi Putra, "Metodologi Tafsir", *Jurnal Ulunnuha*, Vol. 7, No. 1, Juli 2018, 51.

3 Kusroni, "Mengenal Ragam Pendekatan, Metode, dan Corak Dalam Penafsiran al-Qur`an", *Jurnal Kaca*, Vol. 9, No. 1, Februari 2019, 96.

4 Malik Ibrahim, "Corak dan Pendekatan Tafsir al-Qur`an", *Jurnal Sosio-Religia*, Vol. 9, No. 3., Mei 2010, 647.

Adapun ruang lingkup dari metode ini adalah:

1. Perbandingan Ayat dengan Ayat

   Perbandingan pada aspek ini dapat dilakukan pada semua ayat, baik itu terkait dengan pemakaian *mufradât*, urutan kata, maupun kemiripan redaksi, semua hal itu dapat dibandingkan. Nashruddin Baidan sebagaimana yang dikutip oleh Kusroni membagi tafsir antarayat al-Qur`an yang memiliki kemiripan redaksi dengan 12 kategori, yakni: 1) penggantian kata (*al-ibdâl*); 2) berlebih atau berkurangnya suatu redaksi (*al-ziyâdah wa al-nuqsân*); 3) pengulangan redaksi (*al-takrîr*); 4) perbedaan bentuk morfem[5]; 5) perbedaan letak kata; 6) perbedaan ungkapan; 7) perbedaan *ma'rifah* dan *nakirah*; 8) perbedaan *idhâfah*; 9) perbedaan *idghâm* dan bukan *idghâm*; dan 10) perbedaan ber-*tanwîn* dan tidak ber-*tanwîn*.[6] Sebagai contoh jika yang akan dibandingkan adalah kemiripan redaksi, maka langkah yang dapat ditempuh adalah:

   a. Mengidentifikasi dan menghimpun ayat al-Qur`an yang redaksinya mirip;
   b. Membandingkan antarayat tersebut yang membicarakan satu kasus yang sama, atau dua kasus yang berbeda, namun memiliki redaksi yang sama;
   c. Menganalisis perbedaan yang terkandung dalam redaksi yang mirip, baik perbedaan dalam konotasi ayat maupun redaksinya, seperti perbedaan dalam penggunaan kata atau susunannya dalam ayat dan sebagainya;

---

5 Menurut KBBI, morfem adalah satuan bentuk bahasa terkecil yang mempunyai makna secara relatif stabil dan tidak dapat dibagi atas bagian bermakna yang lebih kecil. Wujud morfem dapat berupa imbuhan, akhiran, sisipan, klitika, partikel, dan kata dasar. Contoh: kata "memasak" terbentuk dari morfem *me-* (imbuhan) + masak.

6 Kusroni, "Mengurai Makna Kemiripan Narasi al-Qur`an Melalui Metode Tafsir Muqarin: Telaah Kritis Surah Ghâfir Ayat 59 dan Surah Tâha Ayat 15", *Jurnal Kaca*, Vol. 10, No. 1, Februari 2020, 91.

d. Membandingkan antara berbagai pendapat para mufassir tentang ayat yang menjadi objek bahasan.[7]

2. Perbandingan Ayat dengan Hadis

   Perbandingan dalam aspek ini difokuskan terhadap ayat-ayat al-Qur`an yang secara lahiriah bertentangan dengan hadis Nabi saw. yang diyakini *shahih*. Hal ini dapat disimpulkan bahwa hadis-hadis *dha'îf* tidak perlu dibandingkan dengan al-Qur`an karena derajat antara keduanya tidak seimbang. Adapun langkahnya adalah sebagai berikut:

   a. Menghimpun ayat-ayat yang secara lahiriah bertentangan dengan hadis Nabi saw.;
   b. Membandingkan sekaligus menganalisis pertentangan yang terdapat dalam kedua teks ayat dan hadis;
   c. Membandingkan antara berbagai pendapat para ulama tafsir dalam menafsirkan kedua teks ayat dan hadis tersebut.[8]

3. Perbandingan Pendapat Mufassir

   Apabila yang dijadikan objek pembahasan adalah pendapat para ulama tafsir dalam menafsirkan suatu ayat, maka langkah-langkahnya adalah sebagai berikut:

   a. Menghimpun sejumlah ayat yang dijadikan objek pembahasan tanpa melihat apakah redaksinya memiliki kemiripan atau tidak;
   b. Melacak dan menghimpun berbagai pendapat ulama tafsir dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut;
   c. Menganalisis pendapat ulama tafsir untuk mendapatkan informasi berkenaan dengan identitas dan pola berpikir dari masing-masing mufassir, serta kecenderungan ataupun aliran-aliran yang mereka anut.[9]

---

7 Malik Ibrahim, "Corak dan Pendekatan Tafsir al-Qur`an", 647.

8 Malik Ibrahim, "Corak dan Pendekatan Tafsir al-Qur`an", 648.

9 Malik Ibrahim, "Corak dan Pendekatan Tafsir al-Qur`an", 648.

Selain itu, al-Farmawî sebagaimana dikutip oleh Abdullah Karim menjelaskan bahwa dalam membandingkan penafsiran para mufassir, seorang peneliti dapat melihat berbagai aspek, mulai dari orientasi penafsiran mereka, pendekatan yang mereka lakukan, latar belakang dan kecenderungan mazhab mereka dan lainnya.[10]

Penerapan Metode Tafsir *Muqârin*

1. Perbandingan Ayat dengan Ayat

   Dalam aspek ini, Quraish Shihab membandingkan Q.S. Âli 'Imrân [3]: 126 dengan Q.S. al-Anfâl [8]: 10, perhatikan redaksi ayatnya berikut:

   وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلا بُشْرَى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ

   126. Dan Allah tidak menjadikan pemberian bala bantuan itu melainkan sebagai kabar gembira bagi (kemenangan)mu, dan agar tenteram hatimu karenanya. Dan kemenanganmu itu hanyalah dari Allah yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

   Ayat di atas sedikit berbeda dengan ayat pada Q.S. al-Anfâl, dengan redaksi berikut:

   وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلا بُشْرَى وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

   10. dan Allah tidak menjadikannya (mengirim bala bantuan itu), melainkan sebagai kabar gembira dan agar hatimu menjadi tenteram karenanya. Dan kemenangan itu hanyalah dari sisi Allah. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

   Dalam menafsirkan ayat ini, M. Quraish Shihab menjelaskan terdapat perbedaan dalam kedua ayat tersebut, dalam ayat Âli 'Imrân kata *bihi* terletak sesudah *qulûbukum*, berbeda dengan

10 Abdullah Karim, *Pengantar Studi al-Qur`an*, (Banjarmasin: Kafusari Press, 2018), 175.

ayat al-Anfâl yang letaknya sebelum *qulûbukum*. Dalam al-Anfâl penutup ayatnya dibarengi dengan *harf taukîd* (*inna*/ sesungguhnya), sedangkan dalam Âli 'Imrân huruf tersebut tidak ditemukan. Hal ini terlihat membingungkan, padahal kedua ayat tersebut sama-sama membahas tentang turunnya malaikat untuk mendukung kaum muslim dalam perang Badar.

Hal itu terjadi karena pada ayat al-Anfâl berbicara tentang peperangan Badar, sedangkan Âli 'Imrân berbicara tentang perang Uhud. Perbedaan redaksi memberi isyarat tentang perbedaan kondisi kejiwaan dan pikiran *mukhâthab* (mitra bicara), dalam hal ini kaum muslim. Dalam peperangan Badar mereka sangat khawatir karena mereka lemah dari segi jumlah pasukan dan perlengkapannya, mereka juga sebelum perang Badar belum pernah berperang membela agama dan belum pernah juga mendapatkan bantuan malaikat. Karena itu, di sini informasi Allah ditekankan-Nya dengan menggunakan kata *inna*/sesungguhnya. Berbeda dengan peperangan Uhud, jumlah mereka cukup banyak, semangat mereka pun sangat menggebu, sampai-sampai para pemuda mendesak agar kaum muslim keluar menghadapi musuh, keyakinan tentang turunnya malaikat pun tidak mereka ragukan, setelah sebelumnya—dalam peperangan Badar—mereka telah alami.

Kegembiraan dengan kemenangan di Badar menyentuh hati kaum muslim semuanya hingga masa kini, bahkan masa datang, sedang kegembiraan menyangkut peperangan Uhud tidak demikian. Kaum muslim justru bersedih hingga kini dengan gugurnya puluhan sahabat Nabi, kegembiraan dengan janji turunnya malaikat pun bersifat sementara, yakni hanya pada saat disampaikan dan itu pun terbatas pada yang terlibat perang. Dengan demikian, wajar terjadi perbedaan redaksi antara kedua ayat."[11]

11 Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 382-384.

2. Perbandingan Ayat dengan Hadis

Mengenai aspek ini, Quraish Shihab membandingkan antara ayat Q.S. al-A'râf [7]: 17 dengan redaksi:

ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ

17. kemudian saya akan mendatangi mereka dari muka dan dari belakang mereka, dari kanan dan dari kiri mereka. dan Engkau tidak akan mendapati kebanyakan mereka bersyukur (taat).

Dengan hadis Nabi saw. berisi permohonan yang sering Nabi panjatkan dengan menyebut enam arah:

اللهم احفظني من بين يدي ومن خلفي وعن يميني وعن شمالي ومن فوقي وأعوذ بك أن أغتال من تحتي..

"*Ya Allah, peliharalah aku dari hadapanku, belakangku, arah kanan dan kiriku, arah atas dan aku memohon juga perlindungan-Mu dari bencana yang datang dari bawah..*"

Mayoritas ulama menyatakan bahwa ayat al-A'râf itu sebenarnya mencakup juga keempat arah, sebagaimana bunyi do'a Rasul saw., hanya saja ayat itu mengisyaratkan bahwa kedua arah yang tidak disebut adalah dua arah yang dapat menjadi tempat aman bagi yang berlindung di sana, yakni siapa yang mengarah ke "atas" memohon perlindungan-Nya, atau siapa yang sujud merendahkan diri kepada Allah, maka dia akan memperoleh perlindungan dan terbebaskan dari rayuan setan.[12]

3. Perbandingan Pendapat Mufassir

Pada kesempatan lain, Quraish Shihab mempraktikkan metode *muqâran* dengan membandingkan pendapat beberapa mufassir seperti pada ayat *alif lâm mîm*. Menurutnya,, mayoritas ulama pada abad ketiga menafsirkannya dengan ungkapan: *Allâhu a'lam*. Namun setelah itu, banyak ulama

12 Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, 384-385.

yang mencoba mengintip lebih jauh maknanya. Ada yang memahaminya sebagai nama surah, atau cara yang digunakan Allah untuk menarik perhatian pendengar tentang apa yang akan dikemukakan pada ayat-ayat berikutnya. Ada lagi yang memahami huruf-huruf yang menjadi pembuka surat al-Qur`an itu sebagai tantangan kepada yang meragukan al-Qur`an. Selain itu, ia juga mengutip pandangan Sayyid Quthb yang kurang lebih mengatakan: "Perihal kemukjizatan al-Qur`an serupa dengan perihal ciptaan Allah semuanya dibandingkan dengan ciptaan manusia. Dengan bahan yang sama Allah dan manusia mencipta. Dari butir-butir tanah, Allah menciptakan kehidupan, sedangkan manusia paling tinggi hanya mampu membuat batu-bata. Demikian pula dari huruf-huruf yang sama (huruf hijaiyyah) Allah menjadikan al-Qur`an dan al-Furqân. Dari situ pula manusia membuat prosa dan puisi, tapi manakah yang labih bagus ciptaannya?".

Quraish juga menambahkan dengan mengutip pendapat Rasyad Khalifah yang mengatakan bahwa huruf-huruf itu adalah isyarat tentang huruf-huruf yang terbanyak dalam surah-surahnya. Dalam surah al-Baqarah, huruf terbanyak adalah *alif*, *lam*, dan *mim*. Pendapat ini masih memerlukan penelitian lebih lanjut. Namun, Quraish Shihab terlihat masih meragukan kebenaran pendapat-pendapat yang dikutipnya hingga ia mengambil kesimpulan bahwa pendapat yang menafsirkan *alif lâm mîm* dengan *Allâhu a'lam* masih relevan sampai saat ini.[13]

Kelebihan & Kekurangan Metode *Muqâran*

Setiap metode tentu memiliki kelebihan dan kekurangan tersendiri. Tidak ada metode yang paling sempurna untuk menafsirkan al-Qur`an, karena masing-masing metode memiliki konteks tersendiri kapan dia dapat berguna dengan baik. Dalam hal ini Nashruddin Baidan sebagaimana yang dikutip oleh Hujair A. H. Sanaky

13 Idmar Wijaya, "Tafsir Muqaran", 10-11.

memaparkan beberapa kelebihan dan kekurangan metode *muqâran* antara lain:

1. Kelebihan
    a. Memberikan wawasan penafsiran yang relatif lebih luas dibandingkan dengan metode-metode lain;
    b. Membuka pintu bagi para pembaca maupun peneliti untuk selalu bersikap toleransi terhadap pendapat orang lain yang terkadang jauh berbeda bahkan kontradiktif dengan pendapat kita sendiri;
    c. Dapat mengurangi fanatisme buta kepada suatu mazhab atau aliran tertentu;
    d. Sangat berguna bagi mereka yang ingin mengetahui berbagai pendapat tentang suatu ayat;
    e. Dengan metode ini, mufassir didorong untuk selalu mengkaji berbagai ayat, hadis, serta pendapat para mufassir lain.
2. Kekurangan
    a. Tidak cocok untuk pemula, karena pembahasannya terkadang terlalu luas bahkan ekstrem sekalipun;
    b. Kurang tepat untuk menjawab permasalahan sosial masyarakat, karena lebih mengutamakan perbandingan daripada pemecahan masalah;
    c. Terkesan lebih banyak menelusuri penafsiran-penafsiran lama daripada mengemukakan sebuah penafsiran baru.[14]

Signifikansi Metode *Muqâran* di Masa Depan

Tafsir komparasi sangat penting karena hanya dengan metode ini seorang peneliti dapat menemukan pemahaman yang luas berkaitan dengan ayat yang ditafsirkan dibanding dengan metode-metode yang lain. Apalagi di masa modern yang sudah mulai mengaburkan batas-batas moral dan mulai bermunculannya pemahaman-

14 Hujair A. H. Sanaky, "Metode Tafsir: Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin", *Jurnal al-Mawarid*, Edisi 18, Tahun 2008, 279.

pemahaman yang liar dan keluar dari jalur yang benar, metode komparatif menjadi jawaban atas permasalahan tersebut karena dari sana dapat diketahui mengapa sebuah penafsiran itu menyimpang dan membuat sikap ekstrem di sebagian kelompok masyarakat.[15]

Selain itu, dengan metode ini seorang mufassir dapat menggali hikmah dan kandungan yang terkandung di balik variasi redaksi ayat—yang barangkali terlewatkan pada metode-metode lain—sehingga akan semakin menyadarkan kita bahwa komposisi ayat itu tidak dibuat secara sembarang, apalagi dikatakan bertentangan. Pada aspek yang lain, metode ini sesungguhnya menunjukkan kepada kita bahwa al-Qur`an memiliki kemukjizatan dari sisi redaksionalnya. Fenomena inilah yang dapat mendorong mufassir untuk menggalinya lebih dalam sehingga akan tampak jelas kontekstualisasi kandungan ayat tersebut dan dapat menepis sebuah pandangan yang mengatakan bahwa Allah sudah "kehabisan" kosa kata dalam memaparkan ajaran al-Qur`an atau juga pendapat yang mengatakan bahwa beberapa ayat al-Qur`an cenderung membosankan karena terkesan seperti diulang-ulang. Pada akhirnya, melalui metode tafsir seperti ini akan menambah keteguhan iman seseorang dan menguatkan kreativitas bertafakkur.[16]

Penutup

Meski tiap metode memiliki kelebihan dan kekurangan masing-masing, sebagaimana yang telah disampaikan pada pendahuluan bahwa semua pada dasarnya menuju pada satu tujuan yang sama, yakni mengungkap dan menggali setiap Kalam Allah yang penuh mengandung rahasia. Justru dengan adanya metode yang beragam tersebut, penafsiran akan menjadi lebih kaya dan bermakna sehingga kita dapat memahami bahwa keragaman tersebut justru adalah keniscayaan dan sesuatu yang patut kita syukuri.

Metode *muqâran* memiliki urgensi akan masa depan perkembangan ragam metode tafsir dan penafsiran itu sendiri, sebab

15 Malik Ibrahim, "Corak dan Pendekatan Tafsir al-Qur`an", 649.

16 Idmar Wijaya, "Tafsir Muqaran", 12.

di era globalisasi yang arusnya sudah sangat sulit kita bendung ini, kemunculan metode *muqâran* bagaikan oase di tengah keringnya pemahaman kita terhadap agama maupun al-Qur`an secara khusus. Ia menyuguhkan kekayaan penafsiran dan ragam pendapat yang tidak dapat ditemukan pada metode-metode yang lain.

Meskipun metode ini tidak cocok untuk pemula, namun jika disampaikan dan dikemas dengan baik oleh para peneliti atau siapa pun yang menyampaikan kepada khalayak, niscaya kesalahpahaman itu dapat kita minimalisir secara signifikan, sebab masyarakat sekarang nampaknya memiliki kecenderungan untuk berpegang kepada satu pendapat dan fanatik terhadapnya, serta tidak mau membuka diri terhadap pemahaman-pemahaman baru yang ada di luar mereka. Khawatir akan pemahaman liar itu perlu, namun selama kita membangun sikap kritis, apa pun risikonya akan selalu siap kita terima.

DAFTAR PUSTAKA

Ibrahim, Malik, "Corak dan Pendekatan Tafsir al-Qur`an", *Jurnal Sosio-Religia*, Vol. 9, No. 3., Mei 2010.

Karim, Abdullah, *Pengantar Studi al-Qur`an*, Banjarmasin: Kafusari Press, 2018.

Kusroni, "Mengenal Ragam Pendekatan, Metode, dan Corak Dalam Penafsiran al-Qur`an", *Jurnal Kaca*, Vol. 9, No. 1, Februari 2019.

Kusroni, "Mengurai Makna Kemiripan Narasi al-Qur`an Melalui Metode Tafsir Muqarin: Telaah Kritis Surah Ghâfir Ayat 59 dan Surah Tâha Ayat 15", *Jurnal Kaca*, Vol. 10, No. 1, Februari 2020.

Putra, Aldomi, "Metodologi Tafsir", *Jurnal Ulunnuha*, Vol. 7, No. 1, Juli 2018.

Sanaky, Hujair A. H., "Metode Tafsir: Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin", *Jurnal al-Mawarid*, Edisi 18, Tahun 2008.

Shihab, Quraish, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013.

Wijaya, Idmar, "Tafsir Muqaran", *Jurnal at-Tabligh*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2016.

TAFSIR DENGAN PENDEKATAN SEMANTIK

Norlatipah, Nor Anisah, Norma Liansari, Syifa Rahmawati

Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan sumber hukum pertama dan paling utama bagi seluruh umat muslim. Pembicaraan al-Qur'an pada umumnya bersifat global sehingga seringkali menampilkan suatu masalah dalam prinsip-prinsip pokoknya saja. Itulah keunikan al-Qur'an, sehingga al-Qur'an tetap menjadi kajian yang aktual sejak diturunkan.

Pembicaraan al-Qur'an pada umumnya bersifat global. Maka dari itulah penafsiran al-Qur'an sangat diperlukan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an agar maksud dari ayat-ayat tersebut sesuai dengan yang sampai pada umat.

Dalam dunia Arab sendiri telah berkembang tradisi pemaknaan kosa kata dalam tradisi berbahasa yang merupakan bahasa al-Qur'an. Dalam perkembanganya, mula-mula menggunakan metode *al-sima'*, yaitu dengan maksud pengambilan riwayat oleh para ahli bahasa dengan cara mendengarkan langsung dari perkataan orang-orang terdahulunya. Seiring dengan perkembangan keilmuan, munculah para linguis yang menekuni kajian makna bahasa Arab dengan berbagai sistematika penyusunan entri, sumber, metode, dan objek kebahasaan. Adanya perhatian terhadap studi mengenai makna muncul seiring dengan adanya kesadaran para ahli bahasa dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an di samping juga dalam rangka menjaga kemurnian bahasa Arab. Berbagai kajian tentang bahasa Arab, baik kajian tentang sistem bunyi, bentuk kata, struktur kalimat, dan yang lainya, pada mulanya hanya dimaksudkan untuk pengabdian kepada agama, yaitu untuk menggali isi kandungan al-Qur'an.

Pada dasarnya, kajian semantik terhadap makna sudah ada sejak zaman Nabi Saw. bahwa adanya penjelasan dari beliau "Seluruh bahasa al-Qur'an yang diturunkan kepadanya untuk manusia dengan menggunakan bahasa lisan orang Arab yang fasih". Sebagaimana disebutkan dalam riwayat yang dikatakan penulis kitab *al-Mauzahhar* pada pembahasan "pewahyuan bahasa al-Qur'an kepada Nabi kita" dari al-Hafidz Ibn Asakir dalam kitab sejarahnya. Riwayat itu menyebutkan bahwa Umar ibn Khattab ra. berkata kepada Rasulullh Saw. "Wahai Rasulullah, apa yang membuatmu menjadi orang yang paling fasih di antara kami, padahal engkau tidak muncul dari kelompok kami?" Nabi menjawab, "Jibril telah mewahyukan bahasa Isma'il kepadaku, lalu aku menghafalnya."

Untuk itu, pada kesempatan kali ini penulis akan membahas tentang tafsir al-Qur'an menggunakan pendekatan semantik, dimulai dari pengertian semantik, aplikasi semantik, dan *'Ilm al-dalâlah*.

Pengertian Semantik

Secara bahasa, kata semantik berasal dari bahasa Yunani *sema* (nomina) yang berarti tanda atau lambang atau *semaino* (verba) yang berarti menandai, berarti, atau melambangkan.[1]

Dalam sumber lain disebutkan kata semantik berasal dari bahasa Yunani, *semantike* bentuk *muannats* dari *semantikos* yang berarti menunjukkan, memaknai atau *signify*. Yang dimaksud dengan tanda atau lambang di atas adalah tanda linguistik atau dalam bahasa Prancis yaitu *signe linguistique* seperti yang dikemukakan oleh Ferdinand de Saussure.

Secara istilah, semantik adalah salah satu bagian dari tiga tataran bahasa yang meliputi fonologi, tata bahasa (morfologi-sintaksis), dan semantik. Semantik diartikan sebagai ilmu bahasa yang mempelajari makna.

1 T. Fatimah Djajasudarma, *Semantik I: Pengantar ke Arah Ilmu Makna*, (Bandung: Erasco, 1993), 1.

Jadi, semantik adalah makna, membicarakan makna, bagaimana asal mula makna, bagaimana perkembangannya, dan mengapa terjadi perubahan makna dalam bahasa.[2]

Semantik Sebagai Pendekatan dalam Penafsiran Al-Qur'an

Dalam memahami al-Qur'an banyak pendekatan yang bisa digunakan, di antaranya adalah dengan pendekatan semantik. Tekstualis ayat-ayat al-Qur'an banyak yang memerlukan penafsiran kontekstualnya. Dalam al-Qur'an ditemukan ayat-ayat yang menggunakan kata *mubham, musytarak,* dan *mutasyabihat*. Kata seperti ini memerlukan pemahaman yang lebih dalam, di antaranya dapat dipahami dengan konsep linguistik (semantik) agar menemukan makna yang tepat.[3]

Semantik cocok digunakan sebagai sistem penafsiran yang meneliti dan menjelaskan makna suatu kata dalam mengukuhkan landasan pemahamaan terhadap konsep penafsiran al-Qur'an. Thosihiko Izutsu merupakan salah satu ilmuwan yang konsisten menerapkan analisis dalam kajian al-Qur'an. Menurutnya, semantik ialah kajian analisis atas istilah-istilah kunci bahasa dengan satu pandangan yang pada akhirnya menghasilkan pengertian konseptual (pandangan dunia) pada masyarakat yang menggunakan suatu bahasa. Analisis semantik bertujuan memunculkan tipe analogi yang dinamis dari al-Qur'an, dengan menelaah analitis dan metodologi terhadap konsep-konsep pokok, yaitu memainkan peran dalam pembentukan visi Qur'ani terhadap alam semesta.[4]

Semantik al-Qur'an bersifat spesifik, terfokus pada kata-kata tertentu yang memiliki makna dan konsep kepada para pembaca. Semantik dikenal sebagai struktur ilmu kebahasaan yang membicarakan makna sebuah ungkapan atau kata dalam sebuah bahasa. Dengan tujuan dapat dipahami tanpa ada kekeliruan ketika

2 Moh. Matsna, *Kajian Semantik Arab Klasik dan Kontemporer*, (Jakarta: Kencana, 2016), 3.

3 Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir al- Qur'an: Struktural, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutik,* (Bandung: Pustaka Setia, 2013), 2.

4 Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmana, *Metodologi Tafsir al- Qur'an: Struktural, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutik,* 244.

membacanya. Ada banyak praktik dalam usaha memahami kalimat dalam al- Qur'an, salah satu contohnya yang menggunakan konsep semantik dalam penafsiran yaitu, kata "Maqam". Misalnya pada QS. al-Baqarah ayat 125

وَإِذ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَٱتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِۦمَ مُصَلًّى ۖ وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ

Artinya: "*Dan (ingatlah), ketika Kami menjadikan rumah itu (Baitullah) tempat berkumpul bagi manusia dan tempat yang aman. Dan jadikanlah sebahagian maqam Ibrahim tempat shalat. Dan telah Kami perintahkan kepada Ibrahim dan Ismail: "Bersihkanlah rumah-Ku untuk orang-orang yang thawaf, yang i'tikaf, yang ruku' dan yang sujud.*"

Kata "maqam" tersebut banyak yang salah mengartikan sebagai makam atau kuburan. Padahal makna dari kata *maqam* tersebut bukan menyatakan tempat Nabi Ibrahim dikuburkan, melainkan mengartikan makna tempat bekas pijakan Nabi Ibrahim. Begitu banyak kata dalam al-Qur'an yang jika hanya diterjemahkan melalui kamus-kamus sederhana akan menghasilkan makna yang kurang tepat.[5] Dalam memahami kata *maqam* dalam al-Qur'an memerlukan analisis semantik, karena kata ini termasuk kategori yang memiliki variasi makna di dalamnya.[6] Pada dasarnya kata *maqam* memiliki makna tempat berdiri, tetapi jika diletakkan dalam konteks tertentu maka *maqam* bisa memiliki makna bermacam-macam. Secara sinkroniknya *maqam* memiliki makna yang statis, yang mana pada masa Islam *maqam* dimaknai sebagai tempat yang ditentukan Allah bagi semua makhluk hidup. Dalam pengertian lain, *maqam* dimaknai sebuah tempat dan kedudukan.

5 Tadkiraton Musfiroh, "Perbedaan Makna Kata-kata Bahasa Indonesia serapan Bahasa Arab dari Makna Sumbernya", *Diksi*, Vol. 11, No. 1, Januari 2004, 54.

6 Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia,* terj. Amiruddin, dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2003), 18.

Aplikasi Analisis Semantik

Sketsa Biografi Thoshihiko Izutsu

Toshihiko Izutsu, lahir pada 4 Mei 1914 dan wafat pada 1 Juli 1993. Beliau dilahirkan dalam sebuah keluarga kaya pemilik bisnis di Jepang. Sejak usia dini, ia akrab dengan Zen meditasi dan teka-teki, karena ayahnya juga seorang ahli kaligrafi dan Buddha Zen praktisi awam. Ia menjadi asisten riset pada tahun 1937, setelah lulus dengan gelar BA. Tahun 1958, beliau menyelesaikan terjemahan langsung pertama al-Qur'an dari bahasa Arab ke Jepang. Terjemahannya masih terkenal dengan linguistik keakuratan dan banyak digunakan untuk karya-karya ilmiah. Beliau sangat berbakat dalam belajar bahasa asing, dan selesai membaca al-Qur'an dalam sebulan setelah mulai mempelajari bahasa Arab. Toshiko Izutsu adalah seorang profesor universitas dan penulis dari banyak buku tentang Islam dan agama-agama lain. Ia mengajar di Institut Linguistik Kebudayaan dan belajar di Universitas Keio di Tokyo, Iran Imperial Academy of Philosophy di Teheran, dan McGill University di Montreal Canada (Izutzu, 2003).

Toshihiko Izutsu juga merupakan seorang profesor yang fasih berbicara lebih dari 30 bahasa, termasuk Arab, Persia, Sanskerta, Pali, Cina, Jepang, Rusia, dan Yunani, dengan penelitian yang bergerak di tempat-tempat seperti Timur Tengah (khususnya Iran), India, Eropa, Amerika Utara, dan Asia telah dilakukan dengan pandangan untuk mengembangkan pendekatan filosofis berdasarkan perbandingan agama dalam studi linguistik teks-teks metafisik tradisional. Beberapa karya tulis yang pernah dia hasilkan antara lain sebagai berikut: *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (1966), *Concept of Belief in Islamic Theology* (1980), *God and Man in the Koran* (1980), *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (1984), *Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy* (1994), *Toward a Philosophy of Zen Buddhism* (2001), *Language and Magic, Studies in the Magical Function of Speech* (1956), *Keio Institute of Philological Studies.*[7]

7 Derhana Bulan Dalimunthe, "Semantik al-Qur'an (Pendekatan Semantik al-

Aplikasi Analisis Semantik Thoshihiko Izutsu

Adapun pengertian semantik menurut Izutsu adalah kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci suatu bahasa dengan suatu pandangan yang akhirnya sampai pada pengertian konseptual *weltanschauung* atau pandangan dunia masyarakat yang menggunakan bahasa itu, tidak hanya sebagai alat bicara dan berpikir, tetapi yang lebih penting lagi adalah pengkonsepan dan penafsiran dunia yang melingkupinya.[8]

Di sini ia menekankan pada istilah-istilah kunci yang terikat pada kata per kata. Jadi, semantik lebih terfokus pada kajian kata, bukan bahasa secara umum. Kata sendiri merupakan bagian bahasa di mana huruf adalah bagian terkecilnya. Huruf yang terangkai menjadi frase dan bergabung hingga memiliki suatu rangkaian yang bermakna, merupakan sebuah simbol yang terdapat dalam bahasa. Ketika rangkaian huruf dan frase telah memiliki makna, maka ia disebut sebuah kata.

Dalam perjalanan sejarah perkembangannya, kata yang awalnya hanya memiliki satu makna asli (dasar) mengalami perluasan hingga memiliki beberapa makna. Hal ini yang menjadi fokus metode semantik dalam mengungkap konsep-konsep yang terdapat di dalam al-Qur'an.

Istilah semantik al-Qur'an mulai populer sejak Izutsu memperkenalkannya dalam bukunya yang berjudul "*God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*". Izutsu memberikan definisi semantik al-Qur'an sebagai kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci yang terdapat di dalam al-Qur'an dengan menggunakan bahasa al-Qur'an agar diketahui *weltanschauung* al-Qur'an, yaitu visi Qur'ani tentang alam semesta. Untuk mewujudkan visi Qur'ani tentang alam semesta, Izutsu meneliti tentang konsep-konsep pokok yang terdapat di dalam

Qur'an Thoshihiko Izutzu)", *Potret Pemikiran*, Vol. 23, No. 1, 2019, 8.

8 Toshihiku Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia Pendekatan Semantik Terhadap al-Qur'an,* terj. Agus Fahri Husein, dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997), 3.

al-Qur'an yang berkaitan dengan masalah-masalah bagaimana dunia wujud distrukturkan, apa unsur pokok dunia, dan bagaimana semua itu terkait satu sama lain. Tujuannya adalah memunculkan tipe ontologi hidup yang dinamik dari al-Qur'an dengan menelaah konsep-konsep pokok yang terdapat di dalam al-Qur'an. Konsep-konsep pokok itu sendiri adalah konsep-konsep yang memainkan peran menentukan dalam pembentukan visi Qur'ani terhadap alam semesta.[9]

Toshihiko mencontohkan tentang kata *"shâlih"* yang dengan mudahnya seringkali diterjemahkan dengan "*righteous*" atau "*good*" dalam bahasa Inggris. Hal ini, menurut Toshihiko, akan menghilangkan konsep kesatuan makna yang dikandung oleh kata *"shâlih"* itu sendiri. Apa yang diusahakan Toshihiko lebih dari sekadar tafsir *maudhû'î* karena ia memberikan dasar-dasar semantik dalam menjelaskan konsep dalam bahasa lain (yang bukan bahasa aslinya).[10]

Dalam bukunya, Toshihiko menjelaskan tentang term-term "baik dan buruk" dalam al-Qur'an. Contoh pada Q.S. al-Baqarah: 177

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

Artinya: "*Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan (birr), akan tetapi sesungguhnya kebajikan (birr) itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi, dan memberikan*

9 Fauzan Azima, "Semantik al-Qur'an (Sebuah Metode Penafsiran)", *Tajdid: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan*, Vol. 1, No. 1, April 2017, 51.

10 Derhana Bulan Dalimunthe, "Semantik al-Qur'an (Pendekatan Semantik al-Qur'an Thoshihiko Izutzu)", 5.

harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka Itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka Itulah orang-orang yang bertakwa (Q.S. al-Baqarah: 177)

Pandangan sekilas terhadap unsur-unsur yang di sini disebutkan sebagai *birr* sesungguhnya membuat kita segera memahami bahwa kata itu hampir tidak dapat dibedakan sama sekali dengan *sâlihât*, atau iman yang sejati. Kita melihat betapa pada saat yang sama kata ini diterjemahkan dengan berbagai cara ke dalam bahasa Inggris. Istilah tadi sangat tepat diterjemahkan dengan *"piety"* (kesalehan), namun tidak pula kurang tepat bila disalin dengan *"righteousness"* (kebajikan, kebenaran, keadilan) atau *"kindness"* (kebajikan). Tetapi setiap terjemahan ini memiliki makna tersendiri, tidak ada kata yang tepat yang secara umum dapat meliputi semua pengertian dan bahkan barangkali masih terdapat makna lain dalam pengertian *birr* yang kompleks.

Dari sini dapat kita ketahui bahwa Toshihiko sangat cermat dalam memberikan makna semantik pada konsep yang ia teliti. Hal ini semakin diperkuat dengan lanjutan dari pembahasan *birr* di atas. Ia melanjutkan dengan menyebutkan tentang bagaimana al-Qur'an memberikan aspek-aspek pengertian *birr* yang kompleks.

Pertama mengenai hubungan *birr* dengan *taqwâ*. Ia menyimpulkan bahwa *birr* adalah menunaikan segala kewajiban, bukan hanya menyangkut keagamaan, tetapi juga sosial. Kesimpulan ini beliau dapat dari penelitian terhadap ayat-ayat yang menyebutkan *birr* dan *taqwâ,* misalnya pada Q.S. al-Baqarah (2): 189 dan lebih lagi dikokohkan bahwa *birr* adalah "ketakwaan yang sungguh-sungguh" yaitu pada Q.S. Ali 'Imran (3): 92.

Selanjutnya beliau kemukakan mengenai hubungan *birr* dengan ketaatan kepada ibu-bapak (Q.S. Maryam [19]: 14), serta *birr* dengan *qist* (Q.S. al-Mumtahanah [60]: 8). Sedangkan pada saat menjelaskan konsep semantik dari *fasâd* ia menulis bahwa istilah *fasâd* (atau kata yang berhubungan dengan kata kerja *afsada*) sangat komprehensif, yang mampu menunjukkan semua perbuatan buruk. Dalam al-Qur'an kita menjumpai beberapa contoh penggunaan kata tersebut dalam konteks yang nonreligius. Misalnya dalam Q.S. Yusuf, perbuatan mencuri mendapat julukan itu. Contoh pada Qs. Yusuf: 73

قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ

Artinya: "*Saudara-saudara Yusuf menjawab: "Demi Allah sesungguhnya kamu mengetahui bahwa kami datang bukan untuk membuat kerusakan (nufisda, dari afsada) di negeri (ini). Dan kami bukanlah orang-orang mencuri.*" (Q.S. Yusuf [12]: 73)

Sepintas dalam ayat lain, yang dapat dipandang dalam konteks religius menurut al-Qur'an, kata tersebut berarti melakukan kebiasaan *liwath* (sodomi) yang menjijikkan dan dikutuk.

Semakin jelas dari sini bagaimana Toshihiko merangkum semua faktor yang mengitari suatu konsep. Tidak hanya bagaimana bahasa memberikan makna pada suatu kata, namun lebih lagi bagaimana al-Qur'an mengkhususkan penggunaan suatu kata. Hal ini akan menunjukkan betapa agung bahasa al-Qur'an itu.

"Dan Sesungguhnya kami mengetahui bahwa mereka berkata: "Sesungguhnya al-Qur'an itu diajarkan oleh seorang manusia kepadanya (Muhammad)". Padahal bahasa orang yang mereka tuduhkan (bahwa) Muhammad belajar kepadanya bahasa 'Ajam, sedang al-Qur'an adalah dalam bahasa Arab yang terang. (Q.S. an-Nahl: 103)

Semantik sebagaimana yang telah ditunjukkan dalam dua karyanya, *Ethico-Religious Concepts In the Qur'an* dan *God and Man in the Qur'an*, telah berhasil mengungkap makna komprehensif dalam konsep-konsep yang seringkali dalam terjemahan disepelekan.

Hingga pada waktunya nanti dapat dibedakan bahwa bahasa Arab adalah satu hal dan bahasa al-Qur'an merupakan hal lain, sebagaimana Toshihiko tekankan dalam kesimpulan *Ethico-Religious Concepts in The Qur'an.* Temuan ini bermanfaat besar terutama pada "Penjelasan" al-Qur'an yang ditulis dengan bukan bahasa Arab.[11]

'Ilm al-Dalâlah

Kata "*dalâlah*" dalam bahasa Arab merupakan masdar dari *fi'il* "دلّ" berarti petunjuk kepada sesuatu. Secara kebahasaan, *dalâlah* juga bisa diartikan dengan *al-hidâyah* (petunjuk). Kata kerja dasar dari *dalâlah* adalah (دلّ - يدل) yang berarti menunjukkan. Pembahasan *dalâlah* biasanya dikenal dengan dua kata kunci utama yaitu *"dâl"* (yang menunjuk) dan *"madlûl"* (yang ditunjuk).

Ilmu *dalalah* merupakan istilah dalam bahasa Arab. Adapun di kalangan ilmuwan Barat ilmu *dalalah* lebih dikenal dengan *semantique*,[12] atau semantik dalam bahasa Indonesia dan *semantics* dalam bahasa Inggris. Dalam bahasa Arab kata semantik diterjemahkan dengan *'Ilm al-Dalâlah* yang terdiri dari dua kata yaitu: *'Ilm* yang berarti pengetahuan, dan *dalâlah* yang berarti penunjukan atau makna. Jadi, ilmu *dalâlah* menurut bahasa adalah ilmu tentang makna. Secara istilah atau terminologis, ilmu *dalâlah* adalah sebagai salah satu cabang linguistik (*ilmu al-lughah*) yang telah berdiri sendiri yaitu ilmu yang mempelajari tetang makna suatu bahasa, baik pada tataran *mufradât* (kosa kata) maupun pada tataran *tarâkîb* (struktur). Ahmad Mukhtar Umar mendefinisikan ilmu *dalâlah* yaitu kajian tentang makna, atau ilmu yang membahas tentang makna, atau cabang linguistik yang mengkaji teori makna, atau cabang linguistik yang mengkaji syarat-syarat yang harus diprenuhi untuk mengungkap lambang-lambang bunyi sehingga mempunyai makna.[13]

---

11 Derhana Bulan Dalimunthe, *Semantik al-Qur'an (Pendekatan Semantik al-Qur'an Thoshihiko Izutzu*), 6-8.

12 Balkis Aminallah Nurul Mivtakh, "Sejarah Perkembangan Ilmu *Dalalah* dan Para Tokoh-Tokonya", *Jurnal Pendidikan Bahasa Arab* Vol. 1, No. 2, Juli 2020, 90-91.

13 Moh. Matsna, *Kajian Semantik Arab Klasik dan Kontemporer*, (Jakarta: Kencana,

Ilmu ini tidak hanya menjadi kajian dari para linguistik, tetapi ilmu ini juga menjadi objek penelitian para filsuf, sastrawan, psikolog, ahli fikih, ushul fiqh, antropolog, dan lain-lain. Oleh karena itulah terdapat beragam pemahaman terhadap ilmu ini. Selain disebut dengan semantik, ilmu ini juga disebut dengan sematologi, semologi, semasiologi, *dirâsât al-ma'nâ*, dan '*ilm al-ma'nâ* (dengan *mufrâd*, bukan dengan *jam'u al-ma'ânî,* karena '*ilm al-ma'ânî* merupakan bagian dari *ilm al-balâgah*). Namun demikian, ilmu ini diposisikan sebagai salah satu cabang dari linguistik. Di kalangan sebagian ulama bahasa Arab, ilmu ini termasuk dalam cabang dari *fiqh al-lugah*. Ilmu ini juga merupakan puncak dari studi linguistik karena melibatkan kajian fonologi, morfologi, gramatika, etimologi, dan leksikologi.

Awalnya *dalâlah* terbagi menjadi tiga bagian yaitu: *dalâlah thabî'iyah, dalâlah 'aqliyah,* dan *dalâlah wadh'iyah/'irfiyah*. *Dalâlah thabî'iyah* adalah segala sesuatu yang terjadi secara alami, seperti bunyi batuk, bunyi hewan. *Dalâlah 'aqliyah* adalah apabila tanda dan konsep mempunyai hubungan yang didapat dari hasil pikiran, contohnya adalah adanya asap maka ada api. *Dalâlah wadh'iyah/'irfiyah* yaitu sesuatu makna yang dapat dipahami jika ada suatu lafaz.[14]

Seiring berkembangnya zaman, maka kajian *dalâlah* juga berkembang. Para ulama telah membagi kajian ilmu *dalâlah* kepada tiga bagian, di antaranya:

1. Hanya mengkaji kosa kata saja, seperti yang terdapat dalam pembuatan kamus.
2. Mengkaji makna berdasarkan struktur, kajian ini terbagi menjadi dua, yaitu semantik leksikal dan semantik sintaksis.
3. Mengkaji makna baik dari segi kata maupun frase.

2016), 3.

14 Balkis Aminallah Nurul Mivtakh, "Sejarah Perkembangan Ilmu *Dalalah* dan Para Tokoh-Tokohnya", 97.

Penutup

Tafsir al-Qur'an dengan pendekatan semantik merupakan salah satu pendekatan yang dilakukan oleh seorang mufassir dalam menafsirkan ayat al-Qur'an. Karena di dalam al-Qur'an ditemukan ayat-ayat yang menggunakan kata *mubhâm, musytarâk*, dan *mutasyâbihât*. Maka kata seperti ini memerlukan pemahaman yang lebih dalam, di antaranya dapat dipahami dengan konsep linguistik (semantik) agar menemukan makna yang tepat.

Dalam pendekatan semantik ini ada aplikasi analisis semantik, yang mana Toshihiko Izutsu mengartikan semantik sebagai kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci suatu bahasa dengan suatu pandangan yang akhirnya sampai pada pengertian konseptual *weltanschauung* atau pandangan dunia masyarakat yang menggunakan bahasa itu, tidak hanya sebagai alat bicara dan berpikir, tetapi yang lebih penting lagi adalah pengkonsepan dan penafsiran dunia yang melingkupinya.

Dalam pendekatan semantik ini juga terdapat *'Ilm al-Dalâlah* yang merupakan istilah dalam bahasa Arab. Sedangkan di ilmuwan Barat ilmu *dalâlah* lebih dikenal dengan *semantique*. *'Ilm al-Dalâlah* memiliki tahapan perkembangan antara lain, awalnya *'Ilm al-Dalâlah* tebagi menjadi tiga bagian yakni *dalâlah thabî'iyah, dalâlah 'aqliyah,* dan *dalâlah wadh'iyah/'irfiyah*. Kemudian seiring berjalannya waktu maka kajian *dalâlah* juga berkembang, para ulama telah membagi kajian ilmu *dalâlah* kepada tiga bagian seperti yang telah disebutkan di atas.

DAFTAR PUSTAKA

Azima, Fauzan. "Semantik al-Qur'an (Sebuah Metode Penafsiran)." *Tajdid: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan*. Vol. 1, No. 1, April 2017.

Bulan Dalimunthe, Derhana. "Semantik al-Qur'an (Pendekatan Semantik al-Qur'an Thoshihiko Izutzu)." *Potret Pemikiran*. Vol. 23, No. 1, 2019.

Djajasudarma, T. Fatimah. *Semantik 1: Pengantar Ke Arah Ilmu Makna*.Bandung: Eras-co, 1993.

Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia*. terj. Amiruddin, dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2003.

Izutsu, Toshihiku, *Relasi Tuhan dan Manusia Pendekatan Semantik Terhadap al-Qur'an*. terj. Agus Fahri Husein, dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997.

Matsna, Moh. *Kajian Semantik Arab Klasik dan Kontemporer*. Jakarta: Kencana, 2016.

Mivtakh, Balkis Aminallah Nurul. "Sejarah Perkembangan Ilmu *Dalalah* dan Para Tokoh-Tokonya." *Jurnal Pendidikan Bahasa Arab*. Vol. 1, No. 2, Juli 2020.

Musfiroh, Tadkiraton. "Perbedaan Makna Kata-kata Bahasa Indonesia serapan Bahasa Arab dari Makna Sumbernya." *Diksi* Vol. 11, No. 1, Januari 2004.

Rahtikawati, Yayan dan Dadan Rusmana. *Metodologi Tafsir Aqur'an: Structural. Semantik Semiotic, Dan Hermeneutic*. Bandung: Pustaka Setia, 2013.

TAFSIR DENGAN PENDEKATAN SEMIOTIKA

Jarimah, Eko Rahmadi, Irhab Fikri, Rifansyah Lukman

Pendahuluan

Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam dengan menggunakan bahasa Arab, diturunkan oleh Allah swt agar dapat dijadikan tuntunan dan pelita bagi umat manusia dalam menggapai kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Di samping itu, al-Qur'an pada saat diturunkannya hingga saat ini mengandung berbagai macam mukjizat dilihat dari berbagai aspek, baik itu dari sisi penggunaan kata, rangkaian kalimatnya, informasi yang terkandung di dalamnya, dan masih banyak lagi sisi-sisi "keluarbiasaan" al-Qur'an di era kekinian yang masih ditelusuri dan diteliti oleh para ilmuwan. Hal tersebut menunjukkan bahwa teks al-Qur'an memiliki keunikan tersendiri apabila dibandingkan dengan teks-teks yang lainnya.

Keunikan al-Qur'an tersebut telah memikat para ilmuwan untuk menyelami dan menguak berbagai makna yang terkandung di dalamnya dengan berbagai macam metode dan pendekatan. Al-Qur'an yang dikemas dalam bahasa Arab dianggap sebagai sebuah kode atau tanda yang digunakan oleh Allah swt dalam menyampaikan ajaran-ajaran-Nya kepada umat manusia melalui bahasa ibu utusan-Nya. Selaras dengan apa yang pernah dikemukakan oleh ustadz Amin al-Khully, bahwa secara historis al-Qur'an diturunkan dalam kemasan bahasa Arab. Sementara bahasa Arab itu sendiri merupakan simbol yang dipilih oleh Allah untuk menyampaikan firman-firman-Nya kepada Nabi Muhammad saw. Oleh karenanya, sebagai sebuah simbol, al-Qur'an sangat mungkin untuk dijabarkan kandungan maknanya dengan menggunakan pendekatan kajian semiotik.

Pada bab ini akan dibahas mengenai kajian tafsir al-Qur'an menggunakan pendekatan semiotik (Yasraf Amir Piliang – Aplikasi Q.S. Al-Humazah).

Pengertian Semiotika

Kata "semiotika" berasal dari bahasa Yunani "*seme*", seperti dalam *semeiotikos*, yang memiliki makna penafsir tanda. Ada juga yang menyatakan bahwa semiotika berasal dari kata "*semeion*", yang berarti tanda. Sebagai suatu disiplin ilmu, semiotika merupakan ilmu analisis tanda atau studi tentang bagaimana sistem penandaan itu berfungsi. Perintis awal disiplin ilmu adalah Plato yang memeriksa asal-muasal bahasa dalam "*Cratylus*", dan juga Aristoteles yang mencermati kata benda dalam bukunya yang berjudul "*Poetic*" dan "*On The Interpretation*". Maka dari itu, semiotika sering disebut sebagai ilmu yang mengkaji tentang tanda-tanda di mana fenomena sosial dan kebudayaan dianggap sebagai sekumpulan tanda-tanda. Lebih jelasnya, semiotika merupakan ilmu yang mengkaji tentang peran tanda sebagai bagian dari kehidupan sosial[1] atau ilmu tentang tanda, dan tanda adalah sesuatu yang menggambarkan hal selain dirinya. Dengan kata lain, objek studi dari semiotika adalah tanda. Artinya, ruang lingkup semiotika tergantung dari seluas apa seseorang memaknai tanda.[2]

Jika semiotik ini diterapkan dalam kajian al-Qur'an, maka lahirlah sebuah cabang baru disebut Semiotika al-Qur'an. Semiotik al-Qur'an adalah penafsiran yang lebih melihat pada analisa tentang bagaimana sistem penandaan berfungsi pada teks al-Qur'an atau metode yang memfokuskan dirinya pada tanda dan teks sebagai objek kajiannya, serta bagaimana peneliti menafsirkan dan memahami kode (*decoding*) di balik tanda dan teks tersebut.[3]

---

1 Wahyu Hanafi, "Semiotika Al-Qur'an Representasi Makna Verba Reflektif Perilaku Manusia Dalam Surat Al-Ma'un dan Bias Sosial Keagamaan", dalam *Jurnal Dialogia*, Vol. 15, No. 1, Juni 2017, 6.

2 Solahudin Sanusi, "Semiotika al-Qur'an: Pendekatan Baru Studi Islam (Telaah atas Asma' al Qur'an)", dalam *Jurnal Indo-Islamika*, Volume 1, No. 2, 2011/1432, hal. 157.

3 Muhammad Akrom, "Analisis Ketampanan Nabi Yusuf Dalam Perspektif Semiotika Al-Qur'an", dalam *Arabiyat Jurnal Pendidikan Bahasa Arab dan Kebahasaaraban*, Vol. I, No. 2, Desember 2014, 228.

Sejarah Semiotika

Jika kita membahas tentang sejarah semiotik, maka tokoh yang paling berperan dalam kajian ini adalah Charles Sanders Pierce (1834-1914) dan Ferdinand de Saussure (1857-1913). Mereka juga disebut sebagai bapak semiotika modern. Serta semiotika Roland Barthes, semiotika C.K. Ogden dan I.A. Richard dan semiotika Riffaterre. Pierce merupakan warga negara berkebangsaan Amerika, dan Saussure berkebangsaan Perancis. Dengan memiliki kebangsaan yang berbeda tersebut, maka dapat dipastikan mereka tidak mengenal satu sama lain. Pierce adalah sorang ahli filsafat dan logika, sedangkan Saussure merupakan sumber cikal bakal linguistik umum.[4]

Menurut Rahayu Surtiati Hidayat, Saussure merupakan orang pertama yang mencetuskan gagasan bahwa bahasa merupakan sistem tanda (*sign*). Semiotika merupakan salah satu cabang ilmu filsafat yang pada awalnya berkembang pada bidang bahasa, kemudian berkembang lagi hingga merambah ke dalam bidang seni. Secara garis besar, kajian semiotika dibagi menjadi dua, yaitu semiotika signifikansi yang dipelopori oleh Ferdinand de Saussure dan semiotika komunikasi yang dipelopori oleh Charles Sanders Pierce. Kajian semiotika signifikansi diperkenalkan oleh Saussure sebagai ilmu analisis tanda, atau studi tentang bagaimana sistem penandaan berfungsi serta pemahamannya dalam suatu konteks tertentu. Pada kajian semiotika signifikansi, tidak ada disebutkan tujuan berkomunikasi, karena yang diutamakan dari semiotika ini adalah pemahaman suatu tanda. Menurut Saussure, tanda (*sign*) merupakan kombinasi antara konsep dan citra akustik (*image acoustique*). Ia membagi antara penanda (*signifer*) dan petanda (*signifed*) berdasarkan konvensi yang disebut dengan signifikansi. Penanda dilihat sebagai wujud fisik seperti konsep di dalam karya sastra, sedangkan petanda dilihat sebagai makna yang ada di balik

4 Ali Romdhoni, "Semiotika Morris dan Tradisi Penafsiran Al-Qur'an: Sebuah Tawaran Tafsir Kontekstual", dalam *AL-A'RAF: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, Vol. XII, No. 2, Juli-Desember 2016, 158.

wujud fisik berupa nilai-nilai. Sedangkan Pierce mendefinisikan semiotika sebagai sinonim dari kata logika. Semiotika komunikasi lebih menekankan kepada teori produksi tanda. Menurutnya, logika harus mempelajari bagaimana orang bernalar dan panalaran tersebut dilakukan melalui tanda-tanda. Dari definisi di atas, maka dengan tanda tersebut, dapat memungkinkan kita untuk berpikir, berhubungan dengan orang lain serta dapat memberikan makna pada sesuatu yang ditampilkan oleh alam semesta. Menurut Saussure semiotika atau semiosis adalah sebuah ilmu umum tentang tanda, suatu ilmu yang mengkaji kehidupan tanda-tanda di dalam masyarakat. Pierce mengartikan semiotika tidak lain adalah sebuah nama lain dari logika, yaitu doktrin formal tentang tanda-tanda. Pendekatan semiotik dalam penafsiran mempunyai model analisis yang berbeda sesuai dengan objek yang akan diteliti.

Pendekatan semiotika lahir sebagai bentuk kontribusi dalam khazanah keilmuan kontemporer secara umum yang dikembangkan dalam wacana *Islamic Studies* kontemporer, terutama pada wilayah *Qur'anic Studies*. Hal tersebut merupakan manifestasi dari perwujudan bahasa nonverbal dalam bentuk kontekstual dan abstrak. Arkoun berpendapat bahwa al-Qur'an dapat menjadi objek kajian ilmiah dan penyelidikan baru, sebab al-Qur'an dibaca serta ditafsirkan oleh berbagai macam sudut pandang sesuai dengan tingkat budaya dan wewenang doktrinal mereka. Pendekatan semiotika hadir dalam argumentasi *Islamic Studies* dengan urgensi mengkonstruksi makna secara sistematis dan menganalisis unsur triadik antara *ground, object*, dan *interpretant*. Ragam ayat dalam al-Qur'an merupakan konsekuensi linguistik yang memiliki corak interpretasi relatif melalui makna dialogis. Dalam sudut pandang semiotika, manifestasi representasi makna dialogis al-Qur'an saling berkaitan dengan objek yang ada di sekelilingnya, yang dalam istilah Peirce disebut *ground*. Komunikasi makna dapat dilahirkan dengan menyesuaikan tanda-tanda yang berkaitan dengan makna tersebut. Semiotika al-Qur'an dapat menjadi cabang penerapan keilmuan semiotika interdisipliner karena di dalamnya terdapat tanda-tanda yang memiliki makna. Asumsi ini membawa implikasi secara

parsial yakni kesemestaan dalam al-Qur'an (ayat dan bahasa) akan mengalami reproduksi makna secara berkala dan batas tertentu.[5]

Kerangka Semiotika al-Qur'an

Teks al-Qur'an merupakan sekumpulan tanda yang di dalamnya terdapat hubungan dialektika antara *signifiant* (penanda) dan *signifie* (petanda). Penanda al-Qur'an adalah wujud teks yang berupa bahasa Arab, meliputi: huruf, kata, kalimat, ayat, surat, maupun hubungan masing-masing unsur. Kompleksitas unsur-unsur yang saling berhubungan tersebut juga termasuk tanda al-Qur'an. Sedangkan, petanda al-Qur'an merupakan aspek mental atau konsep yang berada di balik penanda al-Qur'an. Hubungan antara penanda dan petanda al-Qur'an ditentukan oleh konvensi yang melingkupi teks al-Qur'an.[6]

Pembicaraan tentang komponen dasar semiotika tidak akan terlepas dari masalah-masalah pokok mengenai tanda (*sign*), lambang (*symbol*), dan isyarat (*signal*). Pemahaman masalah lambang akan mencakup pemahaman masalah penanda dan pertanda. Ketika masalah di atas dimasukkan, maka akan terjadi komunikasi ke dalam cakupan ilmu semiotika karena memungkinkan terjadinya komunikasi antara subjek dan objek dalam jalur pemahaman sebagai komponen dasar semiotika.[7]

1. Tanda

   Tanda merupakan bagian dari ilmu semiotika yang menandai sesuatu hal atau keadaan untuk menerangkan atau memberi-tahukan objek kepada subjek. Sebagai contoh semiotik dengan jalan konkret, yaitu adanya petir selalu ditanda oleh adanya kilat

5 Wahyu Hanafi, "Semiotika Al-Qur'an: Representasi Makna Verba Reflektif Perilak Manusia Dalam Surat Al-Ma'un Dan Bias Sosial Keagamaan", dalam *Jurnal Dialogia*, Vol. 15, No. 1, Juni 2017, 4.

6 Semiotika dan semiotika Al-Qur'an, Diakses dari http://digilib.uinsby.ac.id/17045/39/Bab%202.pdf pada tanggal 21 maret 2021 pukul 20:17

7 Zainuddin Soga, "Semiotika Signifikansi : Analisis Struktur dan Penerapannya dalam Al-Qur'an", dalam *JURNAL AQLAM -- Journal of Islam and Plurality* -- Volume 3, Nomor 1, Juni 2018, 61.

yang mendahului adanya petir tersebut.[8]

2. Lambang

   Lambang adalah sesuatu hal atau keadaan yang memimpin pemahaman si subjek kepada objek. Contohnya kata *"jannah"* yang berarti surga. Surga melambangkan kesenangan dan kebahagiaan karena di dalamnya terdapat berbagai kenikmatan. Sedangkan kebalikannya yaitu neraka melambangkan siksaan dan kesengsaraan karena di dalamnya berisikan kesengsaraan, kepedihan, dan siksaan[9].

3. Isyarat

   Isyarat adalah sesuatu hal atau keadaan yang diberikan oleh si subjek kepada objek. Dalam keadaan ini si subjek selalu berbuat sesuatu untuk memberitahukan kepada si objek yang diberi isyarat pada waktu itu juga. Jadi, isyarat selalu bersifat temporal atau berhubungan waktu. Apabila ditangguhkan pemakaiannya, isyarat akan berubah menjadi tanda atau perlambang. Ketiganya (tanda, lambang, dan isyarat) terdapat nuansa, yakni perbedaan yang sangat kecil mengenai bahasa, warna, dan sebagainya.[10]

Aplikasi Semiotika dalam Tafsir (Pembacan Semiotika dalam Buku Yasraf Amir Piliang)

Semiotika adalah sebuah metode pembacaan utama dalam *cultural studies*. Ia mempunyai sejarah perkembangan dan konteksnya sendiri. Setidaknya ada dua arah utama pendekatan semiotika yang telah dikembangkan dan digunakan di dalam *cultural studies*, yaitu:

1. Semiotika struktural (*structural semiotics*), dikembangkan oleh de Saussure yang menekankan telaah tanda sebagai sebuah

8 Zainuddin Soga, *"Semiotika Signifikansi : Analisis Struktur dan Penerapannya dalam Al-Qur'an"*, 61.

9 Zainuddin Soga, *"Semiotika Signifikansi : Analisis Struktur dan Penerapannya dalam Al-Qur'an"*, 61.

10 Zainuddin Soga, *"Semiotika Signifikansi : Analisis Struktur dan Penerapannya dalam Al-Qur'an"*, 63.

sistem, struktur, dan relasi, yang disebut *langue*.

2. Semiotika sosial (*social semiotics*), memusatkan perhatian pada telaah tentang tindakan penggunaan tanda secara konkret di dalam masyarakat, yang disebut *parole*.

Sementara, prosesnya disebut semiosis *(semiosis)*. Yang terbagi menjadi dua bagian yaitu:

1. Menelaah bahasa sebagai kode.
2. Menelaah penerapan atau pengamalan kode-kode itu secara sosial, yaitu bagaimana kode-kode itu diinterpretasikan dan digunakan di dalam kehidupan nyata sehari-hari.

Dalam kode pemahaman tentang pembacaan masyarakat terhadap teks pada umumnya, termasuk teks al-Qur'an, semiotika struktural harus dikombinasikan dengan semiotika sosial. Semiotika sosial lebih membantu dalam memahami pembacaan plural masyarakat terhadap teks disebabkan ia lebih memusatkan perhatian pada tindak penggunaan tanda sehari-hari (*parole*) secara sosial dalam konteks sosial-kultural yang ada, dengan segala pluralitas pembacaan dan tindakannya, sebagai reaksi terhadap sebuah teks yang ada. Sementara itu, semiotika struktural lebih memusatkan perhatian pada telaah kode, konvensi, atau aturan-aturan main (termasuk *ushul al-fiqh* dan *fiqh*) yang telah disepakati secara sosial-historis sebagai sebuah konvensi sosial yang telah mempunyai ketetapan dan tidak pernah berubah.

Semiotika sosial menganggap penting peran subjek manusia (*subject*) sebagai pihak yang secara aktif memaknai dunia sosialnya. Tentang peran subjek ini, C.S Peirce melihat tanda (*representamen*) sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari objek referensinya serta makna tanda tersebut di dalam pikiran subjek manusia (*interpretant*). Tetapi, hal yang tidak kalah penting dibanding dengan subjek adalah konteks sosial pada saat tanda itu digunakan atau teks ditafsirkan, yang di dalamnya terlihat konteks-konteks kekuasaan dan solidaritas sosial. Melihat konteks dari sebuah tanda atau teks (seperti al-Qur'an) adalah melihat relasi-relasi fisik, psikis, mistik,

dan organisasi dari partisipan yang terbentuk di dalam proses pembacaannya.

Di dalam semiotika sosial, peran wacana dalam produksi dan pembacaan sebuah teks sangatlah sentral. Berbeda dengan semiotika struktural yang hanya mempelajari relasi di antara unsur-unsur pembentuk tanda atau teks sebuah konsep abstrak di luar dirinya, wacana memperluas relasi tersebut sehingga sebuah tanda atau teks tidak saja mempunyai makna tertentu, tetapi memengaruhi tindakan, menentukan posisi sosial orang yang menggunakannya, serta membentuk identitas mereka di dalam sebuah relasi sosial yang kompleks.

Dengan demikian, semiotika sosial adalah sistem produksi tanda ketimbang reproduksi tanda. Dengan kata lain, ia merupakan sistem produksi makna dari pada penafsiran makna yang telah tersedia, seperti yang dikatakan Umberto Eco di dalam *A Theory of Semiotics*. Meskipun demikian, tanda atau makna yang diproduksi semestinya tidak terputus sama sekali dari kode-kode yang ada. Eco memperlihatkan adanya hubungan mutual antara semiotika struktural dan semiotika sosial dengan menggunakan keduanya dapat memahami kompleksitas produksi dan pemahaman tanda secara bersamaan. Ketika seseorang atau sekelompok orang bereaksi terhadap sebuah tanda atau teks, maka ia terlibat di dalam sebuah proses produksi tanda, yang melibatkan berbagai lapisan pekerja, khususnya pekerja tanda. Ia mempekerjakan tanda-tanda (memilih, menyeleksi, menata, dan mengombinasikan dengan cara dan aturan main tertentu). Ketika orang lain membaca kata tersebut, maka ia menggunakan tenaga kerja interpretasi dengan cara mengerahkan segala kemampuan baca dan kode yang dipahaminya guna memahami tanda atau teks tersebut. Di dalam proses perubahan tanda tersebut sesungguhnya berpeluang terjadi proses perubahan kode. Misalnya, pembacaan masyarakat terhadap teks al-Qur'an sesungguhnya menghasilkan teks baru (jimat, jampi, rajah, susuk) yang sebagai teks ia mempunyai kode dan konvensinya sendiri.

Rekonstektualisasi sebuah teks secara sosial dan kultural menghasilkan berbagai model pembacaan yang plural, sesuai dengan lingkungan, tingkat pemahaman, tingkat literasi, intelektualitas, nilai, dan ideologi yang ada. Berbagai kemungkinan pembacaan tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Pembacaan denotatif, yaitu membaca teks (al-Qur'an) melalui pembacaan yang harfiah, yakni pembacaan pada tingkat permukaan tanda tanpa menyelami kedalamannya sehingga menghasilkan makna-makna yang langsung atau eksplisit. Pembacaan denotatif mendeskripsikan apa yang tampak pada sebuah teks sebagaimana adanya tanpa mencoba mengaitkannya dengan lapis pemaknaan lebih dalam. Dalam hal ini, penanda pada konteks tertentu dikaitkan dengan konsep atau makna harfiahnya dalam konteks yang sama.
2. Pembacaan konotatif, yaitu pembacaan teks al-Qur'an secara kontekstual, yakni pembacaan pada tingkat makna dalam dengan mengaitkan apa yang secara harfiah tersurat di dalam teks dengan berbagai bentuk emosi, perasaan, sentimen, perhatian, kepentingan, hasrat, dan kepercayaan yang ada pada tingkat individu maupun sosial dalam rangka menemukan makna implisit atau makna lapis kedua pada teks. Dalam hal ini, tanda pada konteks tertentu dikaitkan dengan makna lapis kedua dalam konteks yang sama. Misal pada Q.S. al-Humazah (104): 1-2: "*Celakalah untuk tiap orang pengumpat dan pencela. Yang mengumpulkan harta benda dan menghitung-hitungnya*". Kata benda dan menghitung-hitung dalam surah di atas, pada tingkatan lapisan makna lebih dalam, mempunyai konotasi tentang sifat keduniaan atau nafsu rendah.
3. Pembacaan dekontekstual, yaitu pembacaan konotatif, tetapi konotatif yang tidak konstekstual, yakni mengaitkan sebuah teks atau bagian teks tersebut dengan makna-makna implisit di luar konteks awal sebuah teks. Penafsiran terlepas dari objek dan konteks atas teks itu sendiri sehingga ia menemukan makna dalam konteks yang baru sama sekali. Di sini, tanda dalam

konteks tertentu dimaknai dalam konteks yang lain. Misalnya, Q.S. al-Humazah di atas ditafsirkan dalam konteks ekonomi sehingga harta benda atau menghitung-hitung bisa berkonotasi sangat positif sebagai gambaran yang sejahtera, makmur, kelas atas, hal yang dalam konteks masyarakat kapitalistik merupakan sebuah tujuan hidup.

4. Pembacaan fetisistik, yaitu pembacaan mistifikasi yang melepaskan sebuah teks dari konteks komunikatifnya dengan cara menetralkan pesan-pesan komunikatif yang dibawanya, kemudian mengisi teks tersebut dengan sebuah kekuatan mistik atau daya pesona tertentu yang dianggap dapat memengaruhi orang yang menggunakannya. Pembacaan fetisistik tentunya pembacaan dekontekstual, tetapi dekontekstual yang lebih luas, yang mengubah konteks kemunikasi menjadi konteks aksi. Di sini sebuah tanda dalam konteks tertentu dijadikan sebagai fenomena materialitas atau objek yang mempunyai sebuah kekuatan mistik tertentu. Misalnya, bagaimana lembaran atau miniatur al-Qur'an digunakan sebagai cara penyembuhan karena dianggap ada sebuah kekuatan mistik atau ketuhanan yang bersemayam di dalamnya.
5. Pembacaan dekonstruktif, sama seperti pembacaan fetisistik, tetapi bukan dalam rangka memuat dengan sebuah kekuatan mistik. Ia menjadikannya sebagai sebuah penanda baru tanpa henti dan dengan konteks yang baru dalam rangka menghasilkan perbedaan dan permainan kultural semata. Dalam hal ini, sebuah penanda dalam konteks tertentu didekonstruksi relasi pertandanya dan ditransformasikan ke dalam berbagai penanda baru dengan konteks dan makna yang tanpa akhir. Misalnya, bagaimana berbagai ayat atau simbol dalam al-Qur'an digunakan sebagai penanda atau ikon di dalam fenomena budaya populer, dunia hiburan, dan subkultur.

Dapat dilihat dari berbagai model pembacaan di atas bahwa sebuah teks seperti al-Qur'an adalah sebuah produk sosial. Ia secara terus-menerus ditempa di dalam praktik bahasa dan sosial.

Di dalamnya teks-teks tersebut ditafsir, ditafsir ulang, ditempatkan di dalam berbagai konteks, ditemukan kode-kodenya yang baru, sesuai dengan kebutuhan kondisi sosial, lingkungan budaya, dan nilai-nilai yang membentuknya yang pada sebuah titik telah kehilangan konteks dengan pesan rohaniah awalnya.[11]

Penutup

Semiotika sering disebut sebagai ilmu yang mengkaji tentang tanda-tanda. Jika semiotika ini diterapkan dalam kajian al-Qur'an, maka lahirlah sebuah cabang baru disebut semiotika al-Qur'an. Semiotika al-Qur'an adalah penafsiran yang lebih melihat pada analisa tentang bagaimana sistem penandaan berfungsi pada teks al-Qur'an.

Tokoh yang paling berperan dalam kajian semiotika adalah Charles Sanders Pierce (1834-1914) dan Ferdinand de Saussure (1857-1913). Bahkan mereka dijuluki sebagai bapak semiotika modern.

Semiotika al-Qur'an memiliki tiga kerangka, yaitu berupa tanda, lambang, dan isyarat. Kemudian ada dua arah utama pendekatan semiotika yang telah dikembangkan dan digunakan di dalam *cultural studies*, yaitu: semiotika struktural dan semiotika sosial.

Semiotika sosial lebih memusatkan perhatian pada tindak penggunaan tanda sehari-hari (*parole*) secara sosial dalam konteks sosial-kultural yang ada, dengan segala pluralitas pembacaan dan tindakannya, sebagai reaksi terhadap sebuah teks yang ada. Sementara semiotika struktural lebih memusatkan perhatian pada telaah kode, konvensi, atau aturan-aturan main (termasuk *ushul al-fiqh* dan *fiqh*) yang telah disepakati secara sosial-historis sebagai sebuah konvensi sosial yang telah mempunyai ketetapan dan tidak pernah berubah.

11 Yasraf Amir Piliang, *Bayang-Bayang Tuhan: Agama dan Imajinasi*, (Jakarta Selatan: PT Mizan Publika, 2011), 123-129.

DAFTAR PUSTAKA

Akrom, Muhammad, "Analisis Ketampanan Nabi Yusuf Dalam Perspektif Semiotika Al-Qur'an", dalam Arabiyat *Jurnal Pendidikan Bahasa Arab dan Kebahasaaraban*, Vol. I, No. 2, Desember 2014.

Hanafi, Wahyu, "Semiotika Al-Qur'an Representasi Makna Verba reflektif Perilaku Manusia Dalam Surat Al-Ma'un dan Bias Sosial Keagamaan", *Jurnal Dialogia*, Vol. 15, No. 1, Juni 2017.

Piliang, Yasraf Amir, *Bayang-Bayang Tuhan: Agama dan Imajinasi*, Jakarta Selatan, PT Mizan Publika, 2011.

Romdhoni, Ali, "Semiotika Morris dan Tradisi Penafsiran Al-Qur'an: Sebuah Tawaran Tafsir Kontekstual",dalam *AL-A'RAF*: *Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*, Vol. XII, No. 2, Juli-Desember 2016, di akses pada 21 Maret 2021.

Sanusi, Solahudin, "Semiotika al-Qur'an: Pendekatan Baru Studi Islam (Telaah atas Asma' al Qur'an)", *Jurnal Indo-Islamika*, Volume 1, No. 2, 2011/1432.

Semiotika dan semiotika Al-Qur'an, Diakses dari http://digilib.uinsby.ac.id/17045/39/Bab%202.pdf pada tanggal 21 maret 2021 pukul 20:17

Soga, Zainuddin, "Semiotika Signifikansi : Analisis Struktur dan Penerapannya dalam Al-Qur'an",dalam *JURNAL AQLAM -- Journal of Islam and Plurality* -- Volume 3, Nomor 1, Juni 2018.

TAFSIR DENGAN PENDEKATAN STRUKTURALISME

Nada Rahmatina, Muhammad Ahda 'Abqary, Isnaniah, Ikhwan Farisqy

Pendahuluan

Al-Qur'an sebagai kitab suci yang telah diturunkan empat belas abad yang lalu diyakini umat Islam sebagai kitab yang terpelihara hingga akhir zaman. Sebagai kitab yang diyakini *shâlih li kulli zamân wa makân*, perlu adanya aktualisasi pemahaman terhadap nilai-nilai yang terkandung di dalam al-Qur'an. Reaktualisasi ini bertujuan untuk menghangatkan atau menghidupkan kembali metode pemahaman al-Qur'an ataupun memperbarui pemikiran Islam.

Dalam rangka reaktualisasi pemahaman al-Qur'an, para cendekiawan muslim berusaha untuk mencari alternatif-alternatif epistimologis dalam rangka mendialogkan al-Qur'an dengan realitas kehidupan, dengan melihat dari sisi disiplin ilmu keislaman maupun ilmu-ilmu lainnya. Dalam hal ini, pendekatan bahasa juga merupakan salah satu hal yang penting dalam memahami teks-teks keagamaan.

Sejarah Metode Strukturalisme

Strukturalisme memiliki permulaan metodologinya dalam strukturalisme linguistik Ferdinand de Saussure (1857-1913). Perhatian utama Saussure adalah menyusun kembali ilmu bahasa sebagai studi yang sistematis yang memfokuskan pada ciri-ciri struktural dan fungsional bahasa. Dasar dari studi ini adalah analisis sinkronik terhadap keadaan bahasa pada saat tertentu, suatu deskripsi formal dan fungsional dari aturan dan hukum yang mengatur pembicaraan. Di samping itu, linguistik juga harus menggunakan studi diakronik untuk menguji kekuatan dinamis yang menghasilkan evolusi bahasa. Dua macam studi ini tampak

berbeda, tetapi memberikan keseimbangan, deskripsi sinkronik akan melengkapi deskripsi diakronik, demikian juga sebaliknya.[1]

Adapun dari kalangan pemikir Islam kontemporer yang menggunakan pendekatan linguistik struktural De Saussure adalah Muhammad Arkûn, Hasan Hanafî, Nashr Hâmid Abû Zayd, Muhammad Syahrûr, Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, dan lain sebagainya. Bahkan, bisa dikatakan bahwa para pemikir Islam belakangan yang muncul dengan ide-ide cemerlangnya semuanya dipengaruhi oleh pemikiran Ferdiand de Saussure baik secara langsung ataupun tidak langsung.

Hasil-hasil yang didapatkan oleh para pemikir dari kalangan Islam dengan menggunakan model struktural telah banyak memberikan kontribusi pemikiran dalam penyegaran kembali wacana keagamaan dan juga dalam ide-ide pembaruan terhadap Islam. Sekalipun banyak dari kalangan mereka yang harus membayar dengan harga yang mahal karena harus menerima klaim-klaim dan tuduhan-tuduhan murtad dengan ide-ide mereka. Sebagai contoh adalah bagaimana Nashr Abû Zaid yang kemudian dieksekusi dan harus diadili dan diceraikan secara paksa dengan istrinya karena tuduhan kafir, dengan bukunya "*Al-Imâm asy-Syâfi'î wa Ta'sîs al-Idulujiyyah al-Wasathiyyah*".[2]

Penerapan Metode Strukturalis

Secara metodologis, strukturalisme selain banyak dipakai sebagai pisau analisis dalam bahasa, juga dipakai dalam memahami karya-karya sastra, seperti kitab suci, cerita, dan dongeng sebagaimana yang telah diterapkan oleh Barthes dan Levi-Strauss. Selain itu, analisis struktural juga dapat digunakan untuk menganalisis perkembangan keilmuan (pengetahuan).

---

1 Susan Wittig, "*The Historical Development of Structuralism*", dalam *Structuralism: An Interdisciplinary Study*, ed. Susan Wittig (Pittsburgh: The Pickwick Press, 1975), 2-3.

2 M. Nawawi Hakim, "Penerapan Metode Struktural dalam Studi Islam", dalam *Jurnal El-Hikam*, Vol. 3, No. 1, Januari – Juli 2010, 22.

Analisis struktural yang digagas oleh Levi-Strauss, dalam kaitannya dengan paradigma integrasi-interkoneksi keilmuan, pada dasarnya dapat diinterkoneksikan aplikasinya dalam studi keislaman seperti tafsir. Menafsirkan al-Qur'an secara struktural tentunya berbeda dengan model-model tafsir yang berkembang dalam tradisi Islam, seperti tafsir *tahlîlî, maudhû'î,* dan *ijmâlî* dengan berbagai coraknya, baik yang bercorak *fiqhî*, *lugâhwî*, sufi (*isyârî*), maupun *falsafî* yang selama ini dilakukan oleh para mufassir, dan ini tentunya dapat memberikan alternatif baru pengembangan ilmu tafsir.[3]

Orientasi dari analisa struktural adalah untuk menemukan struktur dalam dan pusat struktur yang keduanya dilacak melalui penampakan luar (*deep structure*). Mekanisme yang digunakan adalah dengan pertama kali memetakan fenomena atau penampakan luar yang beragam. Lalu, setelah itu dicarilah garis sintagmatik dan paradigmatik[4] untuk menyusun atau merangkai antara fenomena dan penampakan luar untuk mendapatkan gambaran mengenai struktur dalamnya. Hal ini dilakukan dengan mengadakan pengamatan pada fenomena luar yang mengalami pengulangan dan mempunyai kemiripan ciri dan bentuknya dalam waktu yang sama, terlepas dari perubahan dalam proses sejarah. Realitas alam, sosial, budaya, seni, ritual, dan lain sebagainya, bisa diandaikan mempunyai struktur dalam yang konstan, jika dalam satu gejala terdapat kemiripan dan pengulangan satu dengan yang lainnya, dengan mengidentifikasi struktur luar pertama kali kemudian disusun struktur dalamnya berdasarkan ciri-ciri dan persamaan pada struktur luarnya.[5]

---

3 Sembodo Ardi Widodo, "Analisis Struktural dalam Kajian al-Qur'an (Surat Yûsuf)", dalam *Jurnal Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman,* Volume XI, No. 2, Desember 2007, 365.

4 Sebuah analisis bahasa yang digunakan seseorang untuk memahami makna kata dengan cara membandingkannya dengan kata-kata lain yang memiliki kemiripan makna atau justru memiliki makna yang bertentangan.

5 M. Nawawi Hakim, "Penerapan Metode Struktural Dalam Studi Islam", 27-28.

Model analisis struktural yang digagas oleh Levi-Strauss apabila diterapkan secara konsisten untuk menafsirkan surah Yûsuf, misalnya, maka akan diperoleh susunan segmen-segmen cerita dalam kolom-kolom sebagaimana ditunjukkan dalam tabel berikut :

KOLOM I	**KOLOM II**	**KOLOM III**	**KOLOM IV**
Nabi Yûsuf	Lebih dicintai ayahnya	Dipilih Allah menjadi nabi	Berperilaku baik
Saudara-saudara Yûsuf (selain Benyamin)	Kurang dicintai ayahnya	Tidak dipilih Allah menjadi nabi	Berperilaku jahat
KOLOM V	**KOLOM VI**	**KOLOM VII**	**KOLOM VII**
Dituduh berzina	Dipenjara karena mempertahankan kebenaran	Mengetahui takdir Allah (melalui takwil mimpi)	Mendapat kedudukan tinggi
Dituduh mencuri (piala)	Susah hidup karena musim paceklik	Tidak mengetahui takdir Allah	Memohon ampunan, menyesal, posisi sosialnya rendah

Dengan meletakkan cerita Nabi Yûsuf dalam segmen-segmen seperti ini, dapat dimaknai secara paradigmatik berdasarkan struktur-dalam cerita. Kolom-kolom di atas dapat dimaknai sebagai berikut. Kolom I menunjukkan dua tokoh utama dalam surat Yûsuf, yaitu Yûsuf dan saudara-saudaranya. Kolom II menggambarkan posisi kedua tokoh tersebut di hati ayahnya, Yûsuf sangat dicintai ayahnya, sedangkan saudara-saudara Yûsuf lainnya kurang dicintai ayahnya (Ya'qûb). Kolom III menggambarkan posisi kedua tokoh di sisi Allah, Yûsuf ditakdirkan menjadi nabi, sedangkan saudara-saudaranya tidak ditakdirkan menjadi nabi. Kolom IV menunjukkan perilaku kedua tokoh, Yûsuf berperilaku baik dan taat kepada ayahnya, sedangkan saudara-saudaranya berperilaku jahat, tidak taat pada ayahnya, dan suka melakukan tipu muslihat.

Kolom V menunjukkan pengalaman hidup yang bisa saja dialami oleh orang yang baik maupun orang yang jahat, yaitu mendapat fitnah, Yûsuf dituduh menodai Zulaikha, istri raja, sedangkan saudara-

saudaranya dituduh mencuri piala sang raja. Kedatangan saudara-saudara Yûsuf ke istana kerajaan pada awalnya dimaksudkan untuk meminta bantuan pangan (gandum) karena pada waktu itu Mesir sedang dilanda musim kemarau yang berkepanjangan. Dalam sistem ekonomi Mesir pada waktu itu, seluruh produksi berada di bawah penguasaan dan diberikan untuk kepentingan sang raja. Rajalah yang mendistribusikan dan membagi barang dan jasa dalam proporsi yang diinginkan oleh rakyat. Raja mengklaim atas seluruh tanah, dan rakyat yang tinggal di wilayah kerajaan harus membayar pajak. Untuk keperluan tersebut, raja memerintahkan untuk melakukan sensus penduduk, tanah, dan binatang ternak. Inilah yang menyebabkan ketika musim paceklik banyak penduduk yang datang ke istana untuk meminta pembagian pangan ketika persediaan di rumah sudah habis.

Kolom VI menunjukkan situasi yang secara lahiriah menggambarkan kesusahan hidup. Walaupun dalam "pihak yang benar", dalam arti tidak melakukan perzinaan, Yûsuf tetap dipenjara karena raja berkuasa secara mutlak. Dalam sistem kekuasaan raja-raja Mesir kuno, seluruh kekuasaan berada di tangan raja, baik sipil, militer, maupun agama. Raja membuat undang-undang sekaligus menguasai pengadilan. Apa pun kasusnya, keputusan ada di tangan sang raja. Dalam kasus Yûsuf, raja tidak berpihak kepadanya sehingga walaupun dalam posisi yang benar, Yûsuf tetap dipenjara. Kolom VII menunjukkan kelebihan dan kekurangan ilmu; Yûsuf dilebihkan ilmunya oleh Allah dengan kemampuannya menakwilkan mimpi (takdir Allah) yang dengannya dapat membimbing perilakunya ke jalan yang benar dengan penuh kesabaran, sedangkan saudara-saudaranya tidak memiliki ilmu tersebut sehingga perilakunya tidak terkontrol, tidak percaya dengan nasihat ayahnya, penuh emosi, dan nafsu jahat.

Kolom VIII menunjukkan dampak dari perilaku dan ilmu yang dimiliki kedua tokoh. Yûsuf mendapatkan kedudukan yang tinggi di kerajaan karena kemampuannya dalam menakwilkan mimpi, sedangkan saudara-saudaranya memohon ampunan, menyesal

atas segala dosa-dosanya, dan hanya menjadi rakyat biasa. Dengan menafsirkan surat Yûsuf seperti ini, makna diproduksi melalui oposisi biner, melalui analisis paradigmatik, bukan berdasarkan arti kata per kata secara linear mengikuti alur cerita, atau memaknai kata-kata atau ayat yang belum jelas artinya secara *lugâhwî*, *isyârî*, maupun *falsafî*. Oleh karena itu, analisis struktural model Levi-Strauss ini jika diterapkan secara benar akan memberikan warna baru bagi penafsiran al-Qur'an.[6]

Beberapa teori yang berkenaan dengan mazhab ini tentang bahasa dapat disebutkan sebagai berikut:

1. Bahasa pertama-tama adalah bahasa lisan atau ujaran.
2. Kemampuan berbahasa diperoleh melalui kebiasaan yang ditunjang dengan latihan dan penguatan.
3. Setiap bahasa memiliki sistemnya sendiri-sendiri yang berbeda dengan bahasa lainnya. Oleh karena itu, menganalisis suatu bahasa tidak bisa memakai kerangka yang digunakan untuk menganalisis bahasa lainnya.
4. Setiap bahasa memiliki sistem yang utuh dan cukup untuk mengekspresikan maksud dan ide dari penuturnya. Oleh karena itu, tidak ada satu bahasa yang unggul atas bahasa lainnya.
5. Semua bahasa yang hidup berkembang mengikuti perubahan zaman terutama karena terjadinya kontak dengan bahasa lain. Oleh karena itu, kaidah-kaidah pun bisa mengalami perubahan.
6. Sumber pertama dan utama kebakuan bahasa adalah penutur bahasa, bukan lembaga ilmiah, pusat bahasa atau mazhab-mazhab gramatika (tata bahasa).[7]

Pendekatan Strukturalisme dan Konsep Bahasa Syahrûr

Salah satu tokoh Islam yang juga menggunakan pendekatan strukturalis adalah Muhammad Syahrûr. Dalam kajian keislaman,

6 Sembodo Ardi Widodo, "Analisis Struktural dalam Kajian al-Qur'an (Surat Yûsuf)", 365-368.

7 Ahmad Fuad Effendy, *Metodologi Pengajaran Bahasa Arab* (Malang: Misykat, 2005), 13.

Syahrûr merasa gelisah terhadap krisis metodologis yang melanda dunia Arab, yaitu: (a) tidak adanya metode penelitian ilmiah yang objektif dalam kajian *nash* yang diwahyukan kepada Muhammad, (b) kajian-kajian keislaman yang ada sering bertolak dari perspektif lama yang dianggap sudah mapan, yang pada gilirannya terjebak dalam kungkungan subjektivitas, (c) tidak memanfaatkan filsafat humaniora karena masih ada kecurigaan terhadap pemikiran filsafat Yunani sebagai filsafat yang keliru dan sesat, (d) tidak ada epistimologi Islam yang valid, yang akhirnya berdampak kepada fanatisme dan indoktrinasi mazhab yang merupakan akumulasi pemikiran di masa silam. Syahrûr melihat bahwa instrumen kebangkitan Islam adalah melalui semangat al-Qur'an. Namun, hingga sekarang, pemahaman umat Islam terhadap al-Qur'an masih dimonopoli oleh pemahaman para ulama klasik yang kondisi kehidupannya jauh berbeda dengan kondisi pada masa sekarang.

Syahrûr rmerupakan seorang doktor dalam bidang ilmu teknik, yang mencoba merambah wilayah studi al-Qur'an setelah banyak berkenalan dengan teori-teori filsafat seperti Hegel dengan teori dialektika materialismenya, Ferdinand de Saussure dengan teori strukturalisme linguistik, dan lainnya. Di samping itu, dia juga sangat tertarik untuk mempelajari karya-karya para ahli bahasa dan sastra 'Arab seperti al-Farra', Abû 'Alî al-Fârisî, Ibnu Jinni, dan al-Jurjânî. Pada tahun 1990, dunia pemikiran Islam Timur Tengah mulai mengenal Syahrûr sebagai tokoh yang kontroversial, tepatnya setelah ia meluncurkan karyanya, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah,* yang menggunakan pendekatan linguistik modern. Syahrûr adalah tokoh yang mencurahkan dirinya untuk kajian al-Qur'an. Keberaniannya dalam menawarkan ide-ide baru dalam kajian al-Qur'an sempat menghebohkan dunia.[8]

Pendekatan bahasa adalah sebuah pendekatan studi Al-Qur'an yang menjadikan lafal-lafal Al-Qur'an sebagai objek. Pendekatan ini

8 Arifin Hidayat, "Metode Penafsiran Al-Qur'an Menggunakan Pendekatan Linguistik (Telaah Pemikiran Syahrûr)", dalam *Jurnal Madaniyah*, Vol. 7 No. 2, Agustus 2017.

menekankan analisisnya pada sisi kebahasaan dalam memahami al-Qur'an. Secara praktis, pendekatan ini dilakukan dengan memberikan perhatian pada ketelitian redaksi dan bingkai teks ayat-ayat al-Qur'an.

Pendekatan ini membuka peluang bagi Syahrûr untuk merumuskan prinsip-prinsip baru dalam disiplin keilmuan Islam yang bersumber dari al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam sekaligus petunjuk bagi manusia dengan berargumentasikan bahwa al-Qur'an bersifat relevan di setiap ruang dan waktu. Maka, harus dipahami secara mendalam bahwa teks al-Qur'an diturunkan dalam bentuk media yang sesuai dengan kapasitas pemahaman manusia, media tersebut berupa linguistik Arab Murni (*al-Lisân al-'Arabiy al-Mubîn*).

Argumentasi al-Qur'an bersifat relavan dimaksudkan Syahrûr bahwa al-Qur'an adalah realitas *ilâhiyyah* yang abadi, kekal, dan absolut yang memiliki kesempurnaan pengetahuan dan tidak memiliki sifat relatif. Namun, dari sisi pemahamannya (*al-fahm al-insânî*), ia harus memuat unsur-unsur yang relatif selaras dengan konteks zaman dan perkembangan ilmu pengetahuan. Dengan kata lain, pemahaman manusia terhadap realitas ilahiah tersebut adalah sesuatu yang bisa berubah, bukan harus terjebak pada pemahaman tekstual-literal yang menyebabkan ajaran Islam yang dinamis dan universal hilang.[9]

Syahrûr dalam mengkaji teks al-Qur'an menggunakan berbagai macam pendekatan, di antaranya adalah saintifik, bahasa, dan filosofis. Haris menulis dalam artikelnya bahwa "pendekatan bahasa yang diambil oleh Syahrûr ini sebenarnya hanya digunakan untuk membangun suatu landasan teori dalam rangka penafsiran ulang terhadap tema-tema yang terdapat dalam Al-Qur'an sesuai dengan konteks ruang dan waktu abad kedua puluh".[10]

---

9 Mia Fitriah Elkarimah, "Pendekatan Bahasa Syahrûr dalam Kajian Teks Al-Qur'an; *(Al Kitab Wa Al Qur'an: Qira'ah Muashirah)"*, dalam *Jurnal Deiksis*, Vol. 07 No.02 Mei 2015, 140.

10 Abdul Haris,"Pembongkaran Muhammad Syahrûr Terhadap Islam Ideologis:

Pendekatan linguistik dalam kajian teks al-Qur'an bukanlah barang baru, melainkan sudah lama dipraktikkan oleh ulama klasik. Perbedaan yang cukup tajam adalah pendekatan linguistik Syahrûr dalam kajian teks al-Qur'an hanya sekadar bahasa, tanpa faktor lain atau kaidah-kaidah yang disepakati ulama ketika ingin mengkaji al-Qur'an. Contohnya ketika Syahrûr menolak konsep *asbâb al-wurûd*, menolak konsep *nâsikh-mansûkh*. Ia juga menolak penjelasan hadis atau pemahaman sahabat, serta menolak *ta'wîl* (tafsir) dari mufassir sebelumnya.[11] Dalam menganalisis makna-makna al-Qur'an, Syahrûr tampaknya menerapkan konsep paradigmatik-sintagmatik, meminjam istilah dari Osborne dalam bukunya *The Hermeneutical Spiral*. Analisis paradigmatik adalah sebuah analisis bahasa yang digunakan seseorang untuk memahami makna kata dengan cara membandingkannya dengan kata-kata lain yang memiliki kemiripan makna atau justru memiliki makna yang bertentangan.[12] Sedangkan analisis sintagmatik yaitu memandang makna setiap kata pasti dipengaruhi oleh kata-kata sebelum dan sesudahnya yang terdapat dalam satu rangkaian ujaran. Dengan pendekatan ini, suatu konsep terma keagamaan tertentu bisa dideteksi dengan memahami kata-kata di sekeliling terma tersebut. Adapun setelah menggunakan analisis di atas, Syahrûr mengkaji ayat-ayat al-Qur'an dan mengambil kata-kata kunci yang terdapat pada setiap topik bahasan, yang dalam istilah Syahrûr disebut dengan "*al-tartil*".

Dari uraian singkat tentang pendekatan linguistik yang digunakan Syahrûr, dapat diketahui bahwa beliau merekonstruksi beberapa makna, terlebih pemaknaan al-Qur'an, tapi keseluruhan

---

Sebuah Pengantar atas Ide-ide Pemikiran Islam Kontemporer dalam *Al- Kitab Wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'asyirah*", dalam *Jurnal Ijtihad*, No. 1, Januari-Juni 2003, 46.

11 M. Syahrûr, *Nahw Usul Jadidah Li al-Fiqh al-Islami: Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus: al-Ahlli at-Tiba'ah Wa al-Nasr Wa al-Tauzi', 2000), 44.

12 Abdul Mustaqim, "*Metode Intratekstualitas Muhammad Shahrur dalam Penafsiran al-Qur'an*", dalam Sahiron Syamsuddin, Studi Al-Qur'an Kontemporer (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 128.

rekonstruksi itu ia hadirkan untuk menjadikan ajaran Islam relevan, *shâlih li kulli zamân wa makân*.[13]

Metodologi Penafsiran al-Qur'an dalam Pemikiran Syahrûr

Metode intratekstualitas yang dikembangkan oleh Syahrûr merupakan metode yang menggabungkan atau mengkomparasikan seluruh ayat yang memiliki topik pembahasan yang sama. Teknik yang muncul dari metode ini adalah "*yufassiru ba'dhuhû ba'dhan*" (sebagian ayat al-Qur'an menafsirkan yang lain). Metode ini muncul sejak awal Islam, namun baru diaplikasikan secara sistematis pada abad ke-20, yang popular disebut dengan istilah tafsir *maudhû'î* (tafsir tematik).

Syahrûr menggunakan semantik dengan analisis paradigmatis dan sintagmatis setelah melakukan teknik intratekstualis untuk mendapatkan ide yang relatif mendekati kebenaran. Analisis paradigmatis yang dimaksud adalah suatu analisis pencarian dan pemahaman terhadap sebuah konsep (makna) suatu simbol (kata) dengan cara mengaitkannya dengan konsep dari simbol-simbol lain yang mendekati dan yang berlawanan. Dalam hal ini, Syahrûr sepakat dengan Ibnu Fâris yang mengatakan bahwa di dalam bahasa Arab tidak terdapat sinonim, sebab setiap kata mempunyai kekhususan makna. Satu kata bahkan bisa jadi memiliki lebih dari satu potensi makna yang beragam. Salah satu faktor yang bisa menentukan makna mana yang lebih tepat dari potensi-potensi makna yang ada ialah konteks logis dalam suatu teks di mana kata itu disebutkan. Analisis ini memandang bahwa makna setiap kata dipengaruhi oleh hubungannya secara linear dengan kata-kata di sekelilingnya.[14]

---

13 Mia Fitriah Elkarimah, "Pendekatan Linguistik Syahrûr pada Ayat Poligami", dalam *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 3, No. 2, Juli-Desember 2018, 167.

14 Abdullah Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir,* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002), 138-139.

Pendekatan linguistik yang dipaparkan tidak terlepas dari pengaruh gurunya sewaktu Syahrûr menyelesaikan studinya. Analisa linguistik Syahrûr yang secara spesifik diterapkan dalam memahami al-Qur'an adalah sebagai berikut:

1. Bahasa beserta tata bahasanya tumbuh berkembang seiring dengan pertumbuhan pemikiran manusia.
2. Terdapat relasi alamiah antara kesesuaian bunyi dengan konsep atau antara pertanda dengan penanda.
3. Bahasa memiliki kekuatan dalam dirinya sendiri untuk menjaga keharmonisan tata bahasa sendiri.
4. Perubahan bentuk kata tetap berporos pada kesatuan makna.
5. Selain berfungsi sebagai sarana identifikasi, bahasa juga berfungsi sebagai sarana komunikasi.
6. Tanda bahasa bersifat arbiter (mana suka).
7. Makna yang melekat pada suatu kata sederhana tidak mungkin lebih padat daripada makna yang melekat pada kata sederhana lain, baik dalam satu rumpun bahasa maupun bahasa yang berbeda.
8. Pesan yang terkandung dalam sebuah kalimat formatif hanya dapat dipahami melalui relasi struktural antara data dan fakta atau antara petanda dan penanda.
9. Adanya signifikansi sintesa studi diaktronik dan sinkronik
10. Bahasa dapat dipandang sebagai sistem yang tumbuh dalam fenomena sosial, yang strukturalnya terkait erat dengan fungsi komunikasi.[15]

Contoh Penafsiran Metode Intratekstual (Linguistik) Syahrur

1. Konsep Islam dan Iman

   Dalam menggali kedua konsep tersebut, Syahrûr menghimpun seluruh ayat yang menyebutkan dua tema dari keduanya.

15 Ahmad Zaki Mubarok, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an Kontempore ala M.Syahrûr,* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), 159-161.

Kaitannya dengan konsep Islam, Syahrûr mulai menganalisis tiga ayat yakni :

a. Q.S. Al-Ahzâb ayat 35, yang mengindikasikan adanya komunitas *al-muslimûn wa al-muslimât* (laki-laki dan perempuan muslim) dan komunitas *al-mu'minûn wa al-mu'minât* (laki-laki dan perempuan mukmin).
b. Q.S. at-Tahrîm ayat 5, yang menyebutkan bahwa kata *muslimât* (wanita muslim) yang disifati dengan kata *mu'minâti (beriman)*.
c. Q.S. al-Hujurât ayat 14, yang menerangkan bahwa Muhammad saw menyangkal pertanyaan sekolompok badui yang mengatakan: "Kami telah beriman".

Ketiga ayat tersebut dipahami Syahrûr bahwa komunitas *muslimûn-muslimât* itu berbeda dengan komunitas *mu'minûn-mu'minât*, dan bahwa keislaman seseorang itu datang lebih dahulu dibandingkan keimanannya. Di sini terlihat bahwa Syahrûr menggunakan teori paradigmatis-sintagmatis yang mengatakan bahwa penyebutan dua istilah (*muslim* dan *mu'min*) secara beriringan dengan disisipkan partikel *wawu* menunjukkan bahwa kedua istilah itu bukan merupakan sinonim meskipun ada persinggungan makna, melainkan memiliki *sense* (makna) dan *reference* (referensi) yang berbeda. Selain itu, penyebutan kedua istilah dalam ketiga ayat tersebut memberikan pengertian simbolis tentang tahapan eksistensi yang berbeda pula.

Menurut Syahrûr, Islam bukan hanya milik umat Nabi Muhammad saw. Sebab, sebelum kedatangannya, sudah ada penyebutan *al-muslimûn* kepada komunitas jin, Ibrahim as, Ya'qub as, Yûsuf as, para penyihir masa Fir'aun, para pengikut Isa as, Nuh as, dan Luth as. Menurutnya, Islam adalah sesuai dengan ayat al-Qur'an pada surah al-Baqarah ayat 62, 111, dan 126, surah an-Nisâ' ayat 125, surah al-Mâ'idah ayat 44, surah al-Anbiyâ' ayat 108, dan surah Fushshilat ayat 33. Islam menurut-ayat-ayat tersebut ialah mengakui adanya Allah,

beriman kepada hari akhir dan beramal sholeh. Jadi, siapa pun yang memiliki ketiga sifat tersebut disebut seorang muslim.

Kaitannya dengan iman dalam al-Qur'an, Syahrûr jauh lebih berhati-hati dan saksama dalam menyikapi ayat-ayat yang menyebutkan kata iman dan turunannya. Metode intratekstualis yang diaplikasikannya bukan hanya sekadar untuk memahami logika al-Qur'an yang inheren dalam ayat-ayatnya. Kata iman dalam al-Qur'an menurutnya memiliki makna beragam. Iman dalam sebagian ayat diartikan dengan Islam, dan pada sebagian yang lain memiliki arti "beriman kepada Nabi Muhammad", sebagai contoh adalah tiga ayat berikut ini:

a. Q.S. an-Nisâ' ayat 136, "*Hai orang-orang yang beriman (*âmanû*), berimanlah (*âminû*) pada Allah, Rasul-Nya, kitab yang diturunkan kepada Rasul-Nya dan kitab yang diturunkan sebelumnya ...*"
b. Q.S. al-Hadîd ayat 28, "*Hai orang-orang yang beriman (*âmanû*) bertakwalah kepada Allah dan beriman (*âmanû*) kepada Rasul-Nya ...*"
c. Q.S. Muhammad ayat 2, "*dan orang-orang yang beriman (*âmanû*), beramal sholeh dan beriman (*âmanû*) kepada apa yang telah diturunkan kepada Muhammad ...*"

Pada ketiga ayat tersebut dapat dilihat bahwa kata kerja *âmanû* disebutkan dua kali. Ungkapan bahwa Allah memerintah orang-orang yang beriman untuk beriman kepada Allah dan Rasul-Nya tidak dapat dipahami, kecuali apabila mereka itu memang tidak beriman kepada Rasul-Nya dan kepada kitab yang diturunkan. Perintah Allah kepada orang-orang yang beriman untuk bertakwa kepada-Nya dan beriman kepada Rasul-Nya tidak berarti apa-apa, kecuali apabila mereka tidak termasuk orang-orang yang bertakwa dan tidak beriman kepada Rasul-Nya. Demikian pula kepada orang-orang yang beriman dan beramal sholeh untuk mengimani wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad. Demikianlah cara kerja

metode intratekstualitas yang diaplikasikan Syahrûr dalam mengkaji konsep *al-islâm* dan *al-îmân*.

2. Konsep *Rubûbiyyah* dan *Ulûhiyyah*

   Dalam al-Qur'an, Allah disebut sebagai *Rabb* (Q.S. al-Fatihah:1 dan Q.S. ar-Rahman:17), dan begitu juga dengan *Ilâh* (Q.S. Muhammad: 19 dan al-Hajj: 33). Menurutnya, kata *al-Rabb* dalam bahasa Arab mengandung arti asli *al-milk* (pemilikan) dan *al-siyâdah* (menguasai), dan *rubûbiyyah* Allah merupakan konsep hubungan penguasaan, pemilikan, dan pengaturan Allah terhadap seluruh makhluknya, baik yang berakal maupun tidak, baik beriman atau yang kafir. *Rubûbiyyah* Allah bersifat memaksa, dalam arti bahwa suka atau tidak suka, semua makhluk adalah milik Allah yang diciptakan dan dipelihara oleh-Nya. Manusia pada posisi tersebut tidak memiliki hak untuk menolak. Satu-satunya sikap yang harus dipegang ialah sikap menerima bahwa Allah adalah Sang Pencipta dan Pemelihara alam semesta, sebab *rubûbiyyah* Allah merupakan realitas objektif yang tidak membutuhkan pengakuan dari pihak lain.

   Lain halnya dengan konsep *ulûhiyyah*, yakni eksistensi Allah sebagai zat yang disembah, berkaitan erat dengan ikhtiar manusia. Dalam banyak ayat, manusia diperintahkan untuk menyembah hanya kepada Allah. Namun, manusia tetap diberi hak memilih untuk menerima atau menolak perintah itu. Mereka yang menerima *ulûhiyyah* Allah disebut dalam al-Qur'an sebagai *muslimûn,* sementara yang menolak disebut *kâfirûn*. Oleh karena perintah itu hanya ditujukkan kepada orang-orang yang berakal, maka *ulûhiyyah* Allah datang setelah *rubûbiyyah*-Nya.[16]

Penutup

Pembacaan teks al-Qur'an telah dilakukan sejak pertama kali ia diturunkan. Hingga sekarang, kebutuhan akan pengkajian teks

16 Arifin Hidayat, "Metode Penafsiran al-Qur'an Menggunakan Pendekatan Linguistik (Telaah Pemikiran M. Syahrûr)", 216-220.

al-Qur'an tidak pernah surut. Aktivitas interpretasi ini bukan hanya diperbolehkan, melainkan merupakan suatu keharusan dan keniscayaan. Dari sinilah muncul berbagai macam alat, metode, dan pendekatan dalam rangka memahami al-Qur'an.

Pendekatan strukturalis-linguistik yang dilakukan oleh Muhammad Syahrûr merupakan suatu warisan berharga bagi perkembangan penafsiran di dunia Islam. Syahrûr memberikan suatu sudut pandang baru dalam memahami al-Qur'an, sehingga kita tidak terkungkung dalam penafsiran klasik yang seakan diam di tempat. Syahrûr dengan metodenya ini melakukan analisis kebahasaan terkait dengan kata dalam sebuah teks dan struktur bahasanya dalam mengejar dan mengecek beberapa makna yang tersembunyi di balik redaksi teks.

DAFTAR PUSTAKA

Effendy, Ahmad Fuad. *Metodologi Pengajaran Bahasa Arab*. Malang: Misykat, 2005.

Elkarimah, Mia Fitriah. "Pendekatan Bahasa Syahrûr dalam Kajian Teks Al-Qur'an; (*Al Kitab Wal Al Qur'an: Qira'ah Muashirah*)". *Jurnal Deiksis*, Vol. 07 No.02 Mei 2015.

Elkarimah, Mia Fitriah. "Pendekatan Linguistik Syahrûr pada Ayat Poligami". *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 3, No. 2, Juli-Desember 2018.

Hakim, M. Nawawi. "Penerapan Metode Struktural dalam Studi Islam", *Jurnal El-Hikam*, Vol. 3, No. 1, Januari – Juli 2010.

Haris, Abdul. "Pembongkaran Muhammad Syahrûr Terhadap Islam Ideologis, Sebuah Pengantar atas ide-ide Pemikiran Islam Kontemporer dalam *Al- Kitab wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*". *Jurnal Ijtihad*, No. 1, Januari-Juni 2003.

Hidayat, Arifin. "Metode Penafsiran al-Qur'an Menggunakan Pendekatan Linguistik (Telaah Pemikiran M. Syahrûr)". *Jurnal Madaniyah*, Vol. 7, Nomor 2, Agustus 2017.

Mubarok, Ahmad Zaki, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur'an ala M. Syahrûr*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.

Mustaqim, Abdul, "*Metode Intratekstualitas Muhammad Shahrur dalam Penafsiran al-Qur'an*", dalam Sahiron Syamsuddin, Studi Al-Qur'an Kontemporer. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.

Mustaqim, Abdullah dan Sahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2002.

Syahrûr, Muhammad. *Nahw Usul Jadidah li al-Fiqh al-Islami: Fiqh al-Mar'ah*. Damaskus: al-Ahlli at-Tiba'ah Wa al-Nasr Wa al-Tauzi', 2000.

Widodo, Sembodo Ardi. "Analisis Struktural dalam Kajian al-Qur'an (Surat Yûsuf)". *Jurnal Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, Volume XI, No. 2, Desember 2007.

Wittig, Susan. "*The Historical Development of Structuralism*", dalam *Structuralism: An Interdisciplinary Study*, ed. Susan Wittig. Pittsburgh: The Pickwick Press, 1975.

TAFSIR DENGAN PENDEKATAN SEJARAH

Alfian Anwar, Izzatul Hasanah, Muhammad Zakaria Anshari

Pendahuluan

Penafsiran terhadap al-Qur'an telah ada sejak awal-awal Islam. Pada saat itu, Rasulullah sendirilah yang menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an yang tidak dipahami oleh para sahabat. Seiring dengan berjalannya waktu, kebutuhan akan penafsiran al-Qur'an menjadi semakin meningkat. Para ulama pun mulai menulis karya-karya tafsir dengan tujuan tidak lain untuk memudahkan umat Islam dalam memahami isi kandungan al-Qur'an.

Selain menggunakan berbagai disiplin ilmu, dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an para ulama juga menggunakan berbagai macam pendekatan untuk mendapatkan pemahaman yang sempurna terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsirkan. Salah satu pendekatan yang digunakan tersebut ialah pendekatan sejarah. Apa itu pendekatan sejarah dan bagaimana peranannya dalam penafsiran al-Qur'an? Untuk mengetahui hal tersebut, berikut penjelasannya.

Definisi Pendekatan Sejarah

Secara etimologi, pendekatan merupakan devariasi dari kata dekat, yang artinya tidak jauh. Setelah kata tersebut mendapat awalan "pe" dan akhiran "an" maka artinya menjadi *pertama*: proses, perbuatan atau cara mendekat, dan *kedua:* usaha dalam rangka aktivitas penelitian untuk mengadakan hubungan dengan apa yang diteliti atau metode-metode untuk mencapai pengertian tentang masalah penelitian.[1] Sedangkan pengertian pendekatan dari sisi terminologinya ialah cara pandang atau paradigma yang ditemukan

1 Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), 192.

dalam suatu bidang ilmu, yang mana paradigma tersebut selanjutnya digunakan dalam memahami sesuatu.[2] Dari penjelasan tersebut, maka dapat kita pahami bahwa yang dinamakan pendekatan adalah suatu sudut pandang objek kajian yang akan digunakan dalam rangka mengkaji apa pun yang akan diteliti dengan metode ilmiah.

Setelah membahas tentang pendekatan, selanjutnya kita akan menguraikan tentang apa yang dimaksud dengan sejarah. Sejarah berasal dari bahasa Arab, yakni *syajaratun* yang artinya adalah pohon. Kata ini kemudian berkembang menjadi akar, keturunan, asal-usul, riwayat, dan silsilah. Sedangkan dalam bahasa Inggris, kata sejarah dikenal dengan sebutan *history* yang yang berasal dari bahasa Yunani *istoria* yang artinya ialah ilmu. Namun, menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, sejarah mempunyai arti *pertama*: asal-usul (keturunan) atau silsilah, *kedua*: kejadian atau peristiwa yang benar-benar terjadi pada masa lampau, riwayat, *tambo* atau cerita, *ketiga*: pengetahuan atau uraian tentang peristiwa atau kejadian yang benar-benar terjadi pada masa lampau atau ilmu sejarah. Dari uraian di atas maka dapat kita pahami bahwa yang dinamakan sejarah ialah kejadian yang terjadi pada masa lampau berkaitan dengan apa pun yang benar-benar terjadi.

Jadi, pendekatan sejarah dalam praktik studi tafsir dapat diartikan sebagai suatu sudut pandang objek kajian yang akan diteliti secara ilmiah dengan berdasar pada sisi sejarahnya. Tentu saja sejarah yang dibicarakan dalam kajian tersebut adalah sejarah yang relevan dengan objek kajiannya, yang dalam hal ini ialah tafsir al-Qur'an.[3]

Pendekatan Sejarah dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an

Pendekatan sejarah dalam kajian tafsir al-Qur'an tentunya memiliki banyak fungsi. Nugroho Notosusanto sebagaimana dikutip oleh

2 Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 12.

3 Mochamad Afroni, "Pendekatan Sejarah dalam Studi Islam", dalam *Jurnal Madaniyah,* Vol. 9, No. 2, Agustus 2019, 269-270.

Abdul Hakim, menyebutkan ada empat fungsi sejarah yang dominan, antara lain:

Fungsi rekreatif, yakni sejarah sebagai sesuatu yang menyenangkan. Fungsi ini menekankan pada upaya untuk menumbuhkan rasa senang dalam belajar dan menulis sejarah. Jika yang dipelajari adalah sejarah yang berisi cerita-cerita yang berkaitan dengan keindahan, maka ini tentu akan melahirkan kesenangan dalam mempelajarinya. Seseorang dapat mempelajari sejarah dan menikmati bagaimana kondisi saat itu, seolah-olah ia berada di tempat tersebut.

Fungsi inspiratif, yakni sejarah yang dapat dijadikan sebagai inspirasi seperti menghayati peristiwa-peristiwa besar dan kisah-kisah kepahlawanan untuk memperkuat identitas dan dedikasi suatu bangsa. Fungsi ini juga dapat dikaitkan dengan sejarah sebagai pendidikan moral. Karena setelah mempelajari sejarah seseorang dapat mengembangkan inspirasinya dan dapat menerima atau menolak pelajaran yang terkandung dalam sejarah tersebut.

Fungsi instruktif, yakni sejarah sebagai alat bantu dalam proses pembelajaran. Dalam hal ini, sejarah berperan dalam upaya penyampaian pengetahuan. Fungsi ini sebenarnya sering dijumpai, namun nampaknya kurang disadari karena umumnya ia terhubung dengan bahan pembelajaran.

Fungsi edukatif, yakni sejarah yang dapat dijadikan pelajaran dalam kehidupan manusia. Sejarah mengajarkan tentang apa yang sudah terjadi agar yang mempelajarinya menjadi lebih bijak.[4]

Pendekatan kesejarahan ini tentunya sangat dibutuhkan dalam kajian tafsir al-Qur'an karena al-Qur'an turun dalam situasi dan kondisi tertentu pada masa itu. Pendekatan ini menjadi sangat penting mengingat rata-rata disiplin keilmuan tidak terlepas dari berbagai peristiwa atau sejarah, baik yang berhubungan

4 Atang Abdul Hakim, *Metodologi Studi Islam*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000), 32.

dengan waktu, lokasi maupun format peristiwa itu terjadi.[5] Melalui pendekatan sejarah ini, seseorang akan memasuki keadaan yang sebenarnya dari suatu peristiwa. Dari sini, maka seseorang tidak akan memahami al-Qur'an keluar dari konteks historisnya karena pemahaman yang keluar dari konteksnya itu dapat menyesatkan.[6]

Sehubungan dengan ini, mengutip dari Abudin Nata bahwa Kuntowijoyo telah melakukan studi yang mendalam terhadap Islam dengan pendekatan sejarah. Ketika ia mempelajari al-Qur'an, ia sampai pada suatu kesimpulan bahwa pada dasarnya kandungan al-Qur'an terbagi menjadi dua bagian. Bagian yang pertama berisi konsep-konsep dan bagian kedua berisi kisah-kisah sejarah dan juga perumpamaan.

Di bagian pertama yang berisi konsep-konsep, terdapat banyak sekali istilah-istilah al-Qur'an yang merujuk kepada pengertian-pengertian tertentu. Istilah-istilah tersebut mungkin diangkat dari konsep-konsep yang telah dikenal oleh bangsa Arab pada waktu itu atau mungkin merupakan istilah-istilah baru yang dibentuk untuk memperkenalkan konsep tertentu. Di bagian ini kita mengenal banyak sekali konsep-konsep, baik yang bersifat abstrak maupun konkret. Konsep tentang Allah, malaikat, alam akhirat, *ma'rûf*, *munkar*, dan lainnya termasuk konsep yang abstrak. Sedangkan konsep tentang *fuqarâ`*, *masâkîn*, *dhu'afâ`*, *munâfiq*, *musyrikîn*, *kâfir*, dan sebagainya termasuk konsep yang konkret. Pada bagian yang berisi konsep-konsep ini, al-Qur'an bermaksud untuk membentuk pemahaman yang komprehensif mengenai nilai-nilai Islam. Sedangkan pada bagian kedua yang berisi kisah-kisah dan perumpamaan-perumpamaan, al-Qur'an bermaksud mengajak untuk merenungi, memikirkan, dan mengambil hikmah dari kisah-kisah dan perumpamaan-perumpamaan tersebut.[7]

---

5 Sri Haryanto, "Pendekatan Historis dalam studi Islam", dalam *Jurnal Ilmiah Studi Islam*, Vol. 17, No. 1, Desember 2017, 131.

6 Mochammad Afroni, "Pendekatan Sejarah dalam Studi Islam", 272.

7 Abudin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998), 48.

Seseorang yang ingin memahami al-Qur'an dengan benar tentunya harus mengetahui sejarah turunnya al-Qur'an dan kejadian-kejadian yang mengiringi turunnya al-Qur'an, yang disebut dengan *'ilm asbâb al-nuzûl* atau ilmu tentang sebab-sebab turunnya ayat. Dengan ilmu tentang sebab-sebab turunnya ayat ini, seseorang akan dapat mengetahui hikmah yang terkandung dalam suatu ayat yang berkenaan dengan hukum tertentu. Tujuannya tidak lain untuk memelihara syariat dari kekeliruan dalam memahaminya.[8] Dengan mengetahui latar belakang turunnya suatu ayat, seseorang dapat menggambarkan situasi dan keadaan yang terjadi ketika ayat itu diturunkan sehingga dapat memudahkannya untuk memahami apa yang terkandung di balik teks ayat tersebut.[9]

Cara yang paling baik dalam memahami isi kandungan suatu ayat yakni dengan mengetahui sebab dari turunnya ayat tersebut. Itulah kenapa para sahabat yang paling mengetahui tentang *asbâb al-nuzûl* suatu ayat lebih diutamakan pendapatnya mengenai pemahaman ayat tersebut dibandingkan dengan sahabat yang kurang mengetahui sebab turunnya.

Seseorang harus mengetahui *asbâb al-nuzûl* suatu ayat agar ia benar-benar dapat memahami isi kandungan ayat tersebut. Jika tidak demikian, maka kemungkinan besar ia akan terjerumus ke dalam pemahaman yang keliru. Sebagai contoh, seperti penafsiran Utsmân ibn Mâzin dan 'Amr ibn Ma'adi terhadap surah Al-Maidah ayat 93, "*Tidak ada dosa bagi orang-orang beriman dan beramal saleh terhadap apa yang mereka makan apabila mereka bertakwa dan beriman serta beramal saleh*". Dengan berlandaskan ayat ini, mereka memperbolehkan meminum khamar. Imam al-Syafi'i berkomentar bahwa sekiranya mereka mengetahui seluk-beluk ayat ini, tentu mereka tidak akan mengatakan demikian. Sebab, Ahmad ibn al-Nasa`i dan lainnya menyatakan bahwa sebab turunnya ayat

8 Mokh. Fatkhur Rokhzi, "Pendekatan Sejarah dalam Studi Islam", dalam *Jurnal STITNU Al-Hikmah*, Vol. 3, No. 1, Maret 2015, 93.

9 Ahmad Soleh Sakni, "Model Pendekatan Tafsir dalam Kajian Islam", dalam *JIA*, Vol. 14, No. 2, Desember 2013, 67.

ini ialah ketika khamar diharamkan, orang-orang mempertanyakan nasib kaum muslimin yang terbunuh di jalan Allah, sedangkan mereka masih meminum khamar pada saat itu, ketika khamar masih belum diharamkan.[10]

Tokoh dan Pemikirannya

Biografi Fazlur Rahman dan Gagasan Pemikirannya

Fazlur Rahman lahir pada tahun 1919 di Pakistan. Sejak umur belasan tahun, ia telah melepaskan diri dari ikatan-ikatan mazhab Sunni dan mengembangkan pemikirannya secara bebas. Hal ini tidak mengherankan karena memang banyak pemikir yang muncul di daerah sana. Setelah menyelesaikan pendidikan menengahnya, ia melanjutkan studinya di departemen ketimuran Universitas Punjab, Lahore dan berhasil memperoleh gelar M.A. pada tahun 1942 dalam bidang sastra Arab. Karena rendahnya mutu pendidikan tinggi Islam di India saat itu, pada tahun 1946 ia memutuskan untuk mengambil program doktor di Oxford, Inggris dalam bidang filsafat Islam dan memperoleh gelar Ph.D pada tahun 1949 dengan disertasi tentang Ibnu Sina. Setelah itu ia tidak langsung kembali ke Pakistan. Ia menetap sementara waktu di Barat. Ia menjadi dosen dalam bidang kajian Persia dan filsafat Islam dari tahun 1950 hingga 1958 di Universias Darham, Inggris. Kemudian menjabat sebagai *associate professor* di *Institutte of Islamic Studies*, McGill University.[11]

Bagi Fazlur Rahman, *problem* studi tentang al-Qur'an ialah *problem* pemahaman, bukan *problem* keaslian. Berbeda dengan orientalis seperti Richard Bell yang mencari unsur-unsur Kristen dalam al-Qur'an dan John Wansbrough yang berpendapat bahwa al-Qur'an ialah sebuah kitab suci yang dipengaruhi oleh tradisi Yahudi, ia sama sekali tidak mempersoalkan autentisitas al-Qur'an. Menurutnya, yang terpenting adalah bagaimana memahami al-

10 Ahmad Soleh Sakni, "Model Pendekatan Tafsir dalam Kajian Islam", 67-68.

11 Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), 44-45.

Qur'an dengan metode yang tepat untuk mengungkapnya. Karena kenyataannya, al-Qur'an itu seperti puncak gunung es yang terapung, yang sembilan persepuluh darinya berada di bawah lautan sejarah dan hanya sepersepuluh darinya yang tampak ke permukaan. Karena itulah, untuk memahami al-Qur'an, seseorang harus mengetahui sejarah Nabi dan perjuangannya selama kurang lebih 23 tahun. Selain itu, juga perlu memahami situasi dan kondisi bangsa Arab pada awal Islam serta kebiasaan, pranata-pranata, dan pandangan hidup orang-orang Arab saat itu.

Dalam pandangan Fazlur Rahman, al-Qur'an muncul dalam sinaran sejarah dan berhadapan dengan latar belakang sosio-historis. Al-Qur'an adalah sebuah respon terhadap situasi yang sebagian besarnya merupakan pernyataan-pernyataan moral, religius, dan sosial yang menanggapi berbagai persoalan spesifik dalam situasi yang konkret. Menurutnya, untuk membuat Islam selalu relevan dengan lingkungan spesifik pada saat sekarang ini, orang-orang muslim harus mengatasi penafsiran al-Qur'an tradisional dan harfiahnya serta beralih ke pemahaman spirit al-Qur'an. Mereka harus mengkaji dan menemukan esensi pewahyuan. Kemudian, mengkaji lingkungan spesifik di mana ayat itu diturunkan sehingga mereka dapat menerapkan prinsip-prinsip umum yang bersumber dari wahyu saat itu.[12]

Jika langkah sebelumnya berangkat dari persoalan-persoalan spesifik dalam al-Qur'an untuk dijadikan penggalian sistematis, prinsip-prinsip umum, nilai-nilai, dan tujuan-tujuan jangka panjang, maka pada langkah selanjutnya harus dilakukan dari pandangan umum ke pandangan khusus yang harus dirumuskan dan direalisasikan pada saat sekarang. Jika kedua langkah pemahaman al-Qur'an ini dapat dijalankan, maka menurutnya perintah-perintah al-Qur'an akan menjadi hidup dan lebih efektif.[13]

---

12 Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, 46-48.

13 Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad, (Bandung: Pustaka, 1995), 7.

Metodologi Fazlur Rahman

Menurut Fazlur Rahman, dalam menafsirkan al-Qur'an, seorang mufassir harus mampu menemukan makna autentik ayat (*original meaning of the text*) dengan cara membaca dan memahami konteks sosio-historis masa lalu sewaktu diturunkan ayat-ayat tersebut, kemudian mengkontekstualisasikan makna autentik ayat itu di masa kini. Inilah yang dimaksudkan sebagai:

Pertama, metode *double movement* (gerak ganda). Hal ini dilakukan agar penafsiran tidak terlepas dari nilai-nilai etik dasar (ideal moral) yang menjadi ruh dari ayat-ayat yang dibawa ke dalam realitas kehidupan masa kini, dan juga agar penafsiran tidak menjadi liar dan sekular meski penafsiran juga harus mampu membangun sisi pragmatis-fungsionalnya, yakni bisa menjadikan panduan praktis untuk kehidupan di masa sekarang.[14]

Kedua, metode tematik, yakni menggali pandangan-pandangan al-Qur'an secara komprehensif untuk meminimalisir unsur-unsur subjektivitas mufassir. Secara umum, metode ini sama dengan apa yang diungkapkan pada metode pertama. Namun, dalam hal ini mufassir harus melakukan pembacaan secara menyeluruh terhadap ayat-ayat yang memiliki tema yang sama atau identik, sebelum kemudian diinterpretasikan dengan konteks sosial masa kini.[15] Dalam memahami konteks sosio-hisoris, *'ilm asbâb al-nuzûl* memiliki peran yang sangat penting dalam hal ini. Pendekatan historis hendaknya juga dibarengi dengan pendekatan sosiologis, yang khusus memotret kondisi sosial yang terjadi pada masa al-Qur'an diturunkan. Dalam ranah sosiologis ini, pemahaman terhadap al-Qur'an akan senantiasa menunjukkan elastisitas perkembangannya tanpa mencampakkan warisan historisnya. Dengan demikian, universalitas dan fleksibilitas al-Qur'an akan senantiasa terjaga. Oleh karena itulah, Fazlur Rahman mengharuskan ilmu penafsiran

14 Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, 67.

15 Edi AH Iyubenu, *Berhala-Berhala Wacana: Gagasan Kontekstualisasi-Sakralitas Agama secara Produktif-Kreatif*, (Yogyakarta: Ircisod, 2015), 31-32.

lama seperti *'ilm asbâb al-nuzûl* dan lainnya untuk dilibatkan dalam proses penafsiran di masa kini.[16]

Pendekatan sosio-historis ialah pentingnya membedakan antara ideal moral dan legal spesifik. Ideal moral sendiri adalah tujuan dasar moral yang dipesankan al-Qur'an. Sedangkan legal spesifik ialah ketentuan hukum yang ditetapkan secara khusus. Ideal moral al-Qur'an lebih pantas diterapkan daripada ketentuan legal spesifiknya, karena ideal moral yang bersifat universal. Fazlur Rahman ingin agar hukum-hukum yang akan dibentuk dapat mengacu pada ideal moral al-Qur'an, bukan pada legal spesifiknya. Untuk menmperolehnya maka dilakukanlah langkah *double movement* seperti yang sudah diungkapkan sebelumnya. Pertama, memperhatikan konteks mikro dan makro ketika suatu ayat diwahyukan. Kedua, menerapkan nilai dan prinsip umum tersebut pada konteks pembaca al-Qur'an kontemporer.[17]

Contoh Penafsiran Fazlur Rahman

Fazlur Rahman menerapkan teori *double movement* yang ia kemukakan terhadap permasalahan poligami dalam al-Qur'an. Hal ini terkait dengan penafsiran surat al-Nisa` ayat 3. Pada dasarnya Fazlur Rahman mengakui adanya poligami dalam al-Qur'an, tetapi menurutnya saat ini hukum tersebut tidak berlaku lagi. Ia menjelaskan bagaimana kondisi masyarakat Arab pada waktu turunnya al-Qur'an sebagai langkah pertama dari teorinya. Pada saat itu, tidak ada batasan jumlah wanita yang dinikahi. Maka al-Qur'an meresponnya dengan melakukan pembatasan dengan empat istri. Adapun langkah kedua yang ia lakukan adalah mengklasifikasi legal formal dan ideal moral. Legal formal dari perkawinan adalah pembatasan empat istri, kemudian ia berspekulasi bahwa ideal moral dari pembatasan tersebut adalah satu istri (monogami) sebagai kelanjutan pembatasan yang pertama. Maka ketika ayat

16 Fazlur Rahman, *Framework for Interpreting the Eticho Legal Content of Qur'an*, (London: The Institute Of Islamic Studies, 2004), 78.

17 Muhammad Syahrur, *Prinsip Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), 81-82.

ini diaplikasikan pada saat ini, yang menjadi patokan adalah ideal moralnya. Itu artinya ideal moral, atau dalam literatur lain disebut dengan cita-cita moral, dari ayat tentang poligami tersebut adalah monogami. Pada dasarnya ayat tersebut menghendaki agar orang-orang Islam hanya memiliki satu istri, namun redaksi dalam ayat itu tidak diungkapkan secara langsung melainkan dilakukan secara bertahap. Mulai dari keadaan bangsa Arab yang "suka" kawin dengan banyak wanita, kemudian dibatasi hanya menjadi empat saja dan terakhir dianjurkan untuk kawin dengan satu saja.

Fazlur Rahman mengatakan bahwa poligami merupakan masalah perkawinan yang bersifat spesifik untuk menyelesaikan masalah yang ada pada saat itu, yaitu tindakan para wali yang tidak mau menyerahkan harta kekayaan anak yatim setelah anak itu menginjak usia cukup umur. Lantas al-Qur'an membolehkan mereka untuk mengawini perempuan yatim tersebut sampai empat orang. Tujuan al-Qur'an di sini adalah untuk menguatkan bagian-bagian masyarakat yang lemah, seperti orang-orang miskin, anak-anak yatim, kaum wanita, budak-budak dan orang-orang yang terjerat hutang, sehingga tercipta sebuah tatanan masyarakat yang seimbang.[18]

Penutup

Pendekatan sejarah tentunya memiliki peranan penting dalam penafsiran al-Qur'an. Dengan pendekatan ini, seseorang dapat mengetahui situasi dan kondisi sebenarnya dari turunnya suatu ayat sehingga ia dapat benar-benar memahami ayat tersebut. Jika seseorang tidak benar-benar mengetahui tentang keadaan turunnya suatu ayat, maka inilah yang bisa membawanya kepada pemahaman yang keliru. Seperti penafsiran Utsmân ibn Mâzin dan 'Amr ibn Ma'adi terhadap surah al-Ma`idah ayat 93 yang mana mereka memperbolehkan meminum khamar dengan berlandaskan ayat tersebut. Padahal, jika mereka benar-benar mengetahui perihal ayat tersebut, tentu mereka tidak akan menyatakan demikian karena

18 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, (London: Chicago Press, 1982), 57-89.

sebab turunnya ayat tersebut ialah ketika khamar diharamkan, orang-orang mempertanyakan tentang nasib saudara-saudara mereka yang sudah meninggal sementara mereka pada saat hidupnya masih meminum khamar, sehingga kemudian turunlah ayat tersebut tadi.

Seseorang yang ingin memahami al-Qur'an dengan benar tentunya harus mengetahui tentang sejarah turunnya al-Qur'an. Dengan ilmu tentang sejarah turunnya al-Qur'an ini, seseorang akan dapat mengetahui maksud yang terkandung dalam suatu ayat sehingga ia benar-benar dapat memahaminya dengan tujuan tidak lain untuk memelihara syariat dari kekeliruan.

DAFTAR PUSTAKA

Afroni, Mochamad, "Pendekatan Sejarah dalam Studi Islam", dalam *Jurnal Madaniyah,* Vol. 9, No. 2, Agustus 2019.

Hakim, Atang Abdul, *Metodologi Studi Islam*, Bandung, PT. Remaja Rosdakarya, 2000.

Haryanto, Sri, "Pendekatan Historis dalam studi Islam", dalam *Jurnal Ilmiah Studi Islam*, Vol. 17, No. 1, Desember 2017.

Iyubenu, Edi AH, *Berhala-Berhala Wacana: Gagasan Kontekstualisasi "Sakralitas Agama" secara Produktif-Kreatif*, Yogyakarta, Ircisod, 2015.

Mudzhar, Atho, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek,* Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1998.

Mustaqim, Abdul dan Sahiron Syamsuddin, *Studi al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta, Tiara Wacana, 2002.

Nata, Abudin, *Metodologi Studi Islam*, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 1998.

Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta, Balai Pustaka, 1989.

Rahman, Fazlur, *Framework for Interpreting the Eticho Legal Content of Qur'an*, London, The Institute Of Islamic Studies, 2004.

Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity*, London, Chicago Press, 1982.

Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas: tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung, Pustaka, 1995.

Rokhzi, Mokh. Fatkhur, "Pendekatan Sejarah dalam Studi Islam", dalam *Jurnal STITNU Al-Hikmah*, Vol. 3, No. 1, Maret 2015.

Sakni, Ahmad Soleh, "Model Pendekatan Tafsir dalam Kajian Islam", dalam *JIA*, Vol. 14, No. 2, Desember 2013.

Syahrur, Muhammad, *Prinsip Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta, Kalimedia, 2015.

SELURUH KELUARGA BESAR
PROGRAM STUDI ILMU AL-QURAN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
UIN ANTASARI BANJARMASIN

Mengucapkan

Selamat & Sukses

atas pengukuhan guru besar

Prof. Dr. H. Wardani, M.Ag

Pada bidang Ilmu Tafsir
di UIN Antasari Banjarmasin
4 Oktober 2023

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

PANGERAN ANTASARI

BANJARMASIN – INDONESIA

https://www.uin-antasari.ac.id

Pembaruan tafsir dengan menerapkan ilmu-ilmu sosial dan humaniora telah banyak ditawarkan oleh beberapa pakar pengkaji tafsir, seperti berbagai tawaran hermeneutika al-Qur`an dari beberapa tokoh, seperti Fazlur Rahman, Farid Esack, dan Amina Wadud Muhsin. Para tokoh ini membaca hermeneutika Barat untuk diadopsi dan diadopsi ke dalam tafsir. Dengan cara begitu, tafsir akan menjadi kaya perspektif dalam memahami ayat-ayat al-Qur`an.

ISBN 978-623-6398-04-3

ZAHIR publishing

zahirpublishing@gmail.com
www.penerbitzahir.com